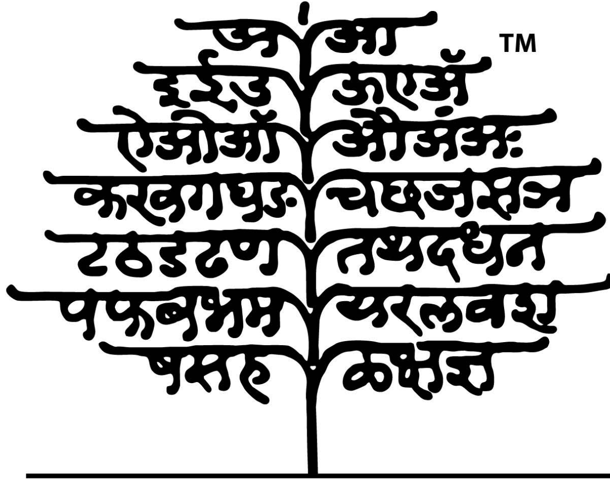
नवभारत

या अंकात –

वर्ष २९
अंक सातवा
एप्रिल १९७६
रु. १-२५







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

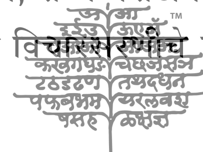
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

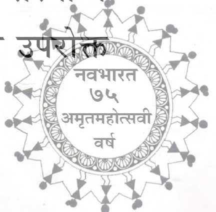
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

मूल्य रु. १–२५

वार्षिक रु. १२

वर्ष : एकोणतिसावे

अंक : सातवा

एप्रिल १९७६

मुद्रक– **रं. ब. जोशी**

प्रकाशक– **वि. म. बेडेकर**

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ **संपादकीय**– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर–मुंबई– ४०००२८.

२ **व्यवस्थापकीय**– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

अनुक्रमणिका



डॉ. र. गो. लागू

समाजशास्त्र : व्याप्ती आणि प्रयोजन*

सामाजिकशास्त्रांचे स्थूलमानाने दोन विभाग पाडता येतात. वर्णनात्मक आणि विश्लेषणात्मक. कोणतेही शास्त्र दोन्हीपैकी पूर्णतया एक असू शकत नाही. वरील संज्ञेने आपण त्याचे फक्त मुख्यत्व दर्शवितो. वर्णनात्मक सामाजिकशास्त्रांमध्ये पुरातत्वशास्त्र, मानववंशशास्त्र व समाजशास्त्र इ. येतात. या मध्ये पूर्वीच्या व आजच्या समाजरचनेचे स्वरूप, सामाजिक प्रक्रिया आणि विकास यांचा उहापोह केलेला असतो. ' मानवी इतिहास ' या व्यापक संज्ञेखाली या सर्वांचा समावेश करता येईल. विश्लेषणात्मक सामाजिक शास्त्रांमध्ये मात्र सामाजिक घटना व घडामोडी यांच्या तळाशी असलेले कार्यकारणभाव शोधण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. या प्रकारच्या शास्त्रामध्ये सर्वसामान्यतः अर्थशास्त्र, कायदेशास्त्र, राज्यशास्त्र, शिक्षणशास्त्र यांचा अंतर्भाव करतात. काही प्रमाणात मानसशास्त्र व तत्वज्ञान, विशेषतः नीतिशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र यांचाही समावेश याच विभागात करता येतो. याची कारणे पुढे स्पष्ट होतील.

निसर्गशास्त्रांत (उदा. पदार्थविज्ञान, रसायन, वनस्पतिशास्त्र, प्राणिशास्त्र, इ.) रूढ असलेल्या शास्त्रीय पद्धती सर्व सामाजिक शास्त्रांत वापरतात, एवढ्यापुरतेच त्यांना 'शास्त्र' म्हणायचे. म्हणजेच त्यांचा पाया आधिभौतिक असतो. आणि यशस्वी निष्कर्ष व व्यावहारिक उपयोगिता यांच्या साहाय्याने त्यांचे मूल्यमापन करता येते. सामाजिक शास्त्रांच्या बाबतीत एका मर्यादेपर्यंतच हे करणे शक्य झाले आहे. यात उद्भवणाऱ्या अंगभूत अडचणींचा विचार आपण पुढे करणारच आहो. परिणामी या शास्त्रांचा बराचसा भाग कधी कधी धर्म, वाङमय, कला

---

* (प्रा. जे. डी. बर्नाल यांच्या ' Science in History ' Vol. 4 मधील काही भागाचा अनुवाद)

इत्यादि अशास्त्रीय प्रकारांमध्ये नकळत मिसळून जातो. अर्थात मानवाच्या अंतरंगातील कल्पना, रूपके आणि भावविश्व यांनी सिद्ध होणारे हे सृजनात्मक प्रकार सामाजिक संस्कृतीचे भरणपोषण करण्यास नेहमीच सहाय्यकारक होतात, व त्यामुळे समाजाच्या क्रियाशीलतेला व विकासाला निश्चितच चालना मिळते, हे खरे आहे. पूर्वीप्रमाणेच आजही आपणास कथा–कादंबऱ्या, कविता, नाटके, सिनेमा यात उत्कृष्ट सामाजिक विज्ञानाचे दर्शन घडू शकते. निसर्गविज्ञानामुळे मनुष्याला भोवतालच्या निसर्गाचे नियंत्रण करता आले. परंतु सामाजिक शास्त्रांचा समाजनियंत्रणाशी असलेला संबंध मात्र, आजतरी याहून अधिक अस्पष्ट आहे व तो तितका मूलभूतही नाही. धंदेशास्त्र, औद्योगिक संघटन प्रशासनशास्त्र, कायदा, राजकारण ही सर्व समाजाची व्यावहारिक कार्यक्षेत्रे आहेत. असे असूनही त्यांना आजपावेतो उपयोजित सामाजिक शास्त्रांचा दर्जा लाभलेला नाही. खरे पाहता, व्यवसाय व उद्योगधंदे यातील प्रचलित कार्यपद्धती पांडित्यपूर्ण भाषेत मांडणे हेच आजच्या जवळ जवळ सर्व सामाजिकशास्त्रांचे स्वरूप आहे.

अलिप्त वस्तुविश्वाचा विचार न करता निरनिराळ्या जनसमूहांच्या क्रियाप्रक्रियांचाच सामाजिक शास्त्रे विचार करतात. यामुळेच मुख्यत्वेकरून, त्यांना निसर्गशास्त्रांप्रमाणे स्वायत्त दर्जा प्राप्त होणे दुरापास्त होते. मार्क्सप्रणीत परिभाषेत सांगावयाचे म्हणजे, निसर्गशास्त्रांचा समाजाच्या उत्पादन साधनांशी संबंध असतो. तर सामाजिक शास्त्रे, उत्पादन संबंध आणि त्या संबंधांचे ज्यायोगे समर्थन होऊ शकते त्या सैद्धांतिक प्रणाली यांचा विचार करतात. मार्क्सचे सामाजिक विश्लेषण जरी घटकाभर बाजूला ठेवले तरी एक गोष्ट खरी आहे की भांडवलशाही राष्ट्रांमध्ये सामाजिकशास्त्रे, निसर्गशास्त्रांच्या तुलनेने कितीतरी अप्रगत अवस्थेत राहिली आहेत. गॅलिलिओ आणि न्यूटन यांच्यापूर्वी जशी निसर्गशास्त्राची अवस्था होती, जवळ जवळ तशीच अवस्था आजमितीस सामाजिक शास्त्रांची आहे. त्यांचे आजचे स्वरूप केवळ निरूपणात्मक व वर्गीकरणात्मक आहे. आधुनिक काळात सामाजिक शास्त्रांनी संख्याशास्त्रांतील मोजमापनाचा जरी आश्रय घेतला असला तरी जिच्यामुळे निसर्गशास्त्रांना सतराव्या शतकानंतर, भक्कम असा भौतिक पाया लाभला ती पूर्वनियोजित व नियंत्रित प्रयोगपद्धती, सामाजिकशास्त्रांचे निष्कर्ष पडताळण्यासाठी वापरणे आजही शक्य होत नाही, हे या शास्त्रांचे मोठे न्यून आहे. सामान्य भाषेत म्हणावयाचे म्हणजे, सामाजिक शास्त्रे व्याख्यानाचा विषय म्हणून ठीक आहेत, परंतु प्रत्यक्षतः ती उपयोगी पडत नाहीत. सामाजिक शास्त्रज्ञ कितीही प्रतिष्ठा

वान आणि प्रसिद्ध असले तरी ते भांडवलशाही राष्ट्रांत, रसायनशास्त्रज्ञ किंवा इंजिनिअर्स यांच्याप्रमाणे अत्यावश्यक आहेत असे अजूनतरी दिसत नाही.

सामाजिकशास्त्रे अप्रगत अवस्थेत राहण्याची अनेक कारणे आहेत. यापैकी कोणती कारणे मूलभूत व कोणती वरवरची, फसवी आहेत याची स्पष्ट कल्पना सुरवातीपासूनच असणे फार महत्त्वाचे आहे. सामाजिकशास्त्रे व निसर्गशास्त्रे यांची तुलनाच मुळात होऊ शकत नाही, यासाठी दोन तात्विक स्वरूपाची कारणे दिली जातात. सामाजिक शास्त्रांत शास्त्रीय प्रयोग करण्याची तथाकथित अशक्यता हे त्यातील पहिले कारण सांगितले जाते. हे कारण क्षुल्लक असून, त्याचे खंडन करणे फार सोपे आहे. प्रयोगाशिवाय कोणताही विषय 'शास्त्र' या संज्ञेला पात्र होत नाही हे सर्वस्वी खरे आहे. परंतु समाजशास्त्रीय प्रयोग करणे शक्य होत नाही याचा संबंध समाजशास्त्राच्याच एखाद्या अंगभूत वैशिष्टयापेक्षा, वास्तविक, ज्या समाजाचा अभ्यास करायचा त्या समाजपद्धतीशीच असतो. भांडवलशाही समाजरचनेमध्ये तुलनात्मक दृष्टया केवळ मामुली समाजशास्त्रीय प्रयोगच करणे शक्य असते. अशा प्रकारचा सर्वात मोठा प्रयोग 'तेनेसी व्हॅली प्रयोग' म्हणून अमेरिकेत केला गेला, आणि तोसुद्धा ज्यावेळेस गंभीर परिस्थिती उत्पन्न झाली होती तेव्हा, आणि अनेक बंधनांच्या चौकटीत त्या प्रयोगाचा संक्षेप करून ! त्याच्या 'यशस्विते' मुळे अर्थातच तो अमेरिकेत पुन्हा कोठेही केला गेला नाही ! कोणताही खराखुरा समाजशास्त्रीय प्रयोग, संबंधित समाजाच्या संपूर्ण सहकार्याशिवाय कधीही यशस्वी होत नाही. खाजगी मालमत्तेचे संरक्षण, प्रस्थापित वर्गाचा स्वार्थ, आणि नफखोरी यांच्यामुळे अशा प्रयोगांवर बंधने पडतात. या कारणामुळे भांडवलशाही समाजरचनेत विस्तृत पायावर आधारलेल्या एखाद्या सामाजिक प्रयोगाची आंखणी करून, तो शास्त्रशुद्ध रीतीने पार पाडणे सर्वसाधारणपणे अशक्य होते. केव्हा केव्हा एखादी नवीन सुविधा सुरू करण्याच्या उद्देशाने असे प्रयोग केले जातात, नाही असे नाही. परंतु हे प्रयोग प्रशासकांनी राजकारणी लोकांच्या स्वार्थाकरिता केलेले असल्यामुळे एकंदर समाजजीवनाच्या संदर्भात त्यांची उपयुक्तता अत्यंत मर्यादित असते. 'शास्त्रीय प्रयोग' या संज्ञेला ते कितपत पात्र होतील याबद्दल शंकाच आहे. औदार्य पत्करून म्हणायचे म्हणजे इतकेच म्हणता येईल की, 'जनतेकरिता केलेले, पण जनतेने मात्र नव्हे', असे हे प्रयोग आहेत. याच्या उलट, समाजवादी देशांत मात्र सर्वंकश समाजशास्त्रीय प्रयोगाला एखाद्या मूलभूत नियमाइतके महत्व दिले जाते. उद्योगधंदे आणि शेती व्यवसाय यांच्या विकासासाठी या देशांतील समाज आपली जीवनपद्धती जाणीवपूर्वक बदलतो आणि प्रायोगिक निष्कर्षावरून, भावी काळांत कोणते बदल

घडवून आणावे लागतील याचे धडे घेतो; रशिया, चीन व अन्य समाजवादी देशांत झालेल्या सामाजिक चळवळीमधून एक गोष्ट दिसते की या सर्व चळवळींना मूळ प्रेरणा कामगार व शेतकरी, या श्रमजीवी वर्गातून मिळालेली आहे.

दुसरे कारण असे दिले जाते की, सामाजिक शास्त्रांमध्ये जीवनमूल्यांचे निर्णय अंतर्भूत असतात आणि या निर्णयांचा तर निसर्गशास्त्रांशी सुतराम् संबंध नसतो. न्याय, सौंदर्य इत्यादि निरपेक्ष आणि कालातीत संकल्पना, विज्ञान-पद्धतीच्या निरंतर आवाक्याबाहेरच्या आहेत, असा या मंडळींचा दावा असतो. या दाव्याचे मूळ मान्यवर अशा प्राचीन ग्रंथांमध्ये जरी असले तरी त्यात मानवी ज्ञानाची प्रगती अवरोधित करण्याचाच हेतुपुरस्सर प्रयत्न आहे, असे म्हणावे लागते. वास्तविक पाहता, सामाजिक आणि ऐतिहासिक संदर्भात या जीवनमूल्यांचे विश्लेषण करून त्याचा अर्थ लावणे हेच तर सर्व समाजशास्त्रांचे प्रयोजन आहे. त्याचबरोबर पुढील काळात होणाऱ्या सामाजिक स्थित्यंतराशी जुळते घेण्यासाठी ही मूल्ये कशी बदलावीत, याचे दिग्दर्शन करण्याची खास जबाबदारीही या शास्त्रांवर आहे.

ही फसवी कारणे सोडली तरी समाजशास्त्राच्या वैशिष्टयपूर्ण स्वरूपासंबंधी आणखी तीन कारणे दिली जातात. एका मर्यादित अर्थाने ही तिन्ही कारणे संयुक्तिक आहेत. पहिले कारण व्यक्तिजन्य विकृतीचे आहे. सामाजिक शास्त्रे एका मूलभूत अर्थाने भौतिकशास्त्रे व जीवशास्त्रे याहून भिन्न आहेत. समाजाचा अभ्यास करणारा शास्त्रज्ञ त्या समाजाचाच एक भाग असल्यामुळे, निरीक्षक आणि निरीक्षणीय यातील भेद धूसर होतात. अशा परिस्थितीत खऱ्याखुऱ्या अर्थाने विज्ञानपद्धतीची अंमलबजावणी करणे, अशक्य नसले तरी, अवघड जाते.

दुसरे कारण म्हणजे समाजातील सर्व व्यक्तींची गोळाबेरीज म्हणजे मानवी समाज इतके सोपे समीकरण नसल्यामुळे, एकंदर मानवी समाजाचा अभ्यास एखाद्या व्यक्तीच्या मानसशास्त्रापेक्षा अधिक गुंतागुंतीचा होणे स्वाभाविक आहे. तशातूनही मनुष्य हाच सर्व प्राण्यांमध्ये अधिक जटिल विषय असल्यामुळे त्याचा अभ्यास, भौतिकशास्त्रे व जीवशास्त्रे यांच्या तुलनेने अधिक क्लिष्ट असणार हेही उघड आहे. या दृष्टिकोनाप्रमाणे सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यासीय विषयाची दुर्धरताच त्या शास्त्राच्या मंद प्रगतीचे पुरेसे कारण आहे.

समाजरचनेचे स्वरूप झपाट्याने बदलते या वस्तुस्थितीमध्ये तिसरे कारण अनुस्यूत आहे. निसर्ग हा भौतिकशास्त्रांचा विषय आहे. निसर्गाचा अभ्यास करताना विवक्षित परिस्थिती एकतर स्थिर तरी असते नाहीतर आवर्तनशील

तरी असते. त्यामुळे निष्कर्ष जास्त अचूक होण्यासाठी, पुन्हा पुन्हा निरीक्षणे करणे शक्य होते. जीवशास्त्रीय उत्क्रांती होत असता घडणारे बदलही अत्यंत सूक्ष्म व मंदगतीने होत असतात. या उलट सामाजिक स्थित्यंतरे झपाट्याने होतात. एखाद्या परिस्थितीचे समाजशास्त्रीय विश्लेषण पुरे होते न होते तोच ती परिस्थिती बदलून त्या जागी नवीनच उत्पन्न होते. १९२९ साली जेव्हा अमेरिकेत मंदीची लाट आली तेव्हा नामवंत अर्थशास्त्रज्ञानी मारलेल्या केविलवाण्या कोलांट्याउड्या हे याचे एक करुणाजनक उदाहरण आहे. सर्व प्रकारच्या नियंत्रणातून विमुक्त असलेली आर्थिक स्पर्धा आणि व्यवहार यांच्या भक्कम वाटणाऱ्या पायावर आर्थिक सुस्थिरतेचे कौतुकास्पद विश्लेषण, १९२०–२५ च्या सुमारास या अर्थशास्त्रज्ञानी संपादन केले होते. परंतु आर्थिक सुस्थिरतेच्या या काल्पनिक परिस्थितीचे त्या आधीच्या जवळ जवळ ५० वर्षांच्या काळांतील वस्तुस्थितीशी काही साम्य नव्हते, साम्राज्यवाद, एकाधिकार कंपन्या आणि सरकारी नियंत्रणे यांचे अस्तित्व आणि अंगभूत स्वरूप या अर्थशास्त्रज्ञांना मान्य करणे अवघड जात होते. आर्थिक उत्क्रांतीच्या अंतर्गत प्रक्रियेला आलेली ही स्वाभाविक फलिते मानण्याऐवजी, या शास्त्रज्ञांच्या मते, विमुक्त अर्थप्रगतीच्या मार्गावर आडवे आलेले, परंतु नको असलेले हे आगंतुक अडथळे होते. खरे पाहता सामाजिक विकासाचे नेतृत्व करावे म्हणून तर सामाजिक शास्त्रांचा जन्म आहे. परंतु सांप्रतच्या भांडवलशाही समाजरचनेत, एखादी समस्या उद्भवावी आणि सामाजिक शास्त्रे मात्र अनेक वर्षे मागे रेंगाळत रहावीत असे अनेकवार घडलेले आहे. वर दिलेले उदाहरण म्हणूनच या वस्तुस्थितीचे एकमेव, दुर्मिळ उदाहरण नाही.

सामाजिक शास्त्रांपुढील विशेष अडचणी प्रतिपादन करणारी वरील तिन्ही कारणे संयुक्तिक आहेत हे निर्विवाद आहे. परंतु, या शास्त्रांच्या आजच्या अप्रगत अवस्थेचे समर्थन करण्यास मात्र ती पुरी आहेत असे वाटत नाही. 'शास्त्रीय' कारणांपेक्षा त्यांचे स्वरूप 'सहानुभूती मिळविण्याकरिता केलेल्या निवेदना'ला जवळचे आहे असे वाटते. याच प्रकारच्या अडचणी येऊनही भौतिकशास्त्रे कधी अडली नाहीत. व्यक्तिजन्य निष्कर्ष, आत्यंतिक गुंतागुंतीच्या आणि झपाट्याने बदलत जाणाऱ्या घटना या अडचणींवर मात करण्याचे निरनिराळे मार्ग या शास्त्रांनी शोधून काढले.

वर्गीय समाजामध्ये अभिजात, पूर्वग्रहरहित सामाजिकशास्त्रांची सिद्धता न होण्यास आणखीही एक सबळ कारण आहे आणि ते अशा प्रकारच्या समाज-

अनुक्रमणिका

रचनेशीच निगडीत आहे. सामाजिकशास्त्रांच्या इतिहासावरून एक गोष्ट स्पष्ट दिसते की, या शास्त्रांच्या विकासाच्या आड जर कोणी येत असेल तर ते म्हणजे समाजावर सत्ता गाजविणारे आणि प्रस्थापित समाजरचनेपासून मिळणारे फायदे बळकाविणारेच होत. मानवी इतिहासाच्या सर्व लिखित भागावरून, आणि अनुमानाने अलिखित भागावरूनही असे म्हणता येईल की ज्या समाजात आपण राहतो त्या समाजांतील अंतर्गत प्रक्रियांची छाननी करणे अत्यंत धोक्याचे असते. प्रचलित समाजरचना ईश्वरनिर्मित आहे अशी श्रद्धा प्रजेमध्ये दृढ करणे त्या समाजरचनेपासून मिळणारी प्रतिष्ठादि फळे गिळंकृत करणाऱ्या सत्ताधीशांना नेहमीच सोईचे वाटत आले आहे. श्रद्धेचे युग संपुष्टात येऊन भांडवलशाहीचा उदय झाल्यावर मात्र अशा विचारांचा प्रभाव समाजावर पडेनासा झाला. तरीही प्रत्येक कालातील सामाजिक व कायद्यांच्या चौकटीत बांधलेली स्वाभाविक समाजरचना अर्थशास्त्राच्या अपरिवर्तनीय नियमांवर आधारलेली असते हा ग्रह कायम होताच. सामाजिक संघटना आणि व्यवहार यांची सूक्ष्म चिकित्सा केल्यास, त्यातील निराधार आणि असमर्थनीय अंगे उघडी पडून त्यांचा आज्ञाधारक प्रजेवर, किंवा त्यानंतरच्या काळात उदयाला आलेल्या स्वतंत्र व स्वायत्त मतदार वर्गावर अनिष्ट परिणाम होईल ही भीती सत्ताधीशांच्या मनात कायम घर करून होती. म्हणूनच ग्रीक तत्वज्ञ प्लेटो याने आपल्या 'रिपब्लिक' या ग्रंथात सामान्य लोकांसाठी बुद्धिनिष्ठ मीमांसेऐवजी कपोल-कल्पित वचनांचा उहापोह केला. सत्तावैभवाच्या शिखरावर असता ख्रिस्ती धर्माने, याच कारणासाठी, मनुष्याचा शेजारधर्म आणि त्याची उच्चवर्गीयां-बद्दलची कर्तव्ये यांचा विचार केला. या विचारांतूनच पुढे थियॉलॉजीचा जन्म झाला आणि त्याने समाजशास्त्राची जागा घेतली. आजही इंग्लंडमध्ये सामाजिकशास्त्रे शाळेत शिकविण्याच्या योग्यतेचा विषय समजत नाहीत. (नॉर्वुड कमिटी १९४१), यांचेही कारण वर निवेदिलेली सत्ताधीशांच्या मनांतील भीती हेच आहे.

आणखी एक गंमतीची गोष्ट म्हणजे, सामाजिकशास्त्रांचे स्वरूप तात्त्विक किंवा उपयुक्ततेच्या दृष्टीने गहन आहे म्हणून त्यांच्या अभ्यासाला उत्तेजन न देण्याचे धोरण या लोकांनी स्वीकारले, अशातला मुळीच भाग नाही. त्यांच्या मते सामाजिक प्रश्नांची उकल करणे हे अत्यंत सोपे काम होते. विज्ञानपद्धतीचा अवलंब करून सामाजिक निष्कर्षाप्रत येण्याचे किचकट काम न करता त्यांना ते आधीच ज्ञात झाले होते. हे निष्कर्ष एकतर स्वयंसिद्ध तरी होते, किंवा ज्या-वेळी एखादा बुद्धिनिष्ठ माणूसही दिङमूढ व्हावा अशी परिस्थिती असेल,

तेव्हा ते कायदेशीर 'नियतीचे देणे' या स्वरुपात त्या लोकांना अध्यात्मिक प्रेरणेने अवगत झालेले होते.

समाजातील श्रेष्ठींनी एकंदर समाजाची अत्यंत सोपी व स्पष्ट प्रतिमा सामान्य माणसापुढे उभी केली होती. त्यांच्या मते चालीरीती, सामाजिक संस्था व नीतिमत्ता यांनी सर्व सामाजिक व्यवहार नियंत्रित केलेले असतात. निराळ्या शब्दात म्हणजे सामान्यतः जे रूढ आहे ते सर्वांनी केले आणि तसे न केल्यास शिक्षा भोगली म्हणजे समाजयंत्रणेचा गाडा सुरळीत चालतो. ज्यातून आदर्श नीतिमत्तेचे शिक्षण विद्यापीठातून दिले जाते, त्या नीतिशास्त्रांत दुसरे तिसरे काही नसून 'लोक कसे वागतात' याचेच चर्वितचर्वण असते. परंतु, खुद्द ही विचारप्रणाली प्रसृत करणाऱ्यांच्या हिताच्या दृष्टीनेही, ती रास्त किंवा न्याय्य नव्हती. अर्थात तसे स्पष्टपणे कबूल करणे त्यांना केव्हाच शक्य नव्हते. या दृष्टिकोनास पाठिंबा देणारी कोणतीही उपपत्ती 'सत्यान्वेषी' किंवा 'वैज्ञानिक' उपपत्तीच्या स्वरुपाची होऊ शकत नाही हेही उघड आहे. निसर्गशास्त्रांच्या वाटचालीच्या जवळ जवळ प्रत्येक टप्प्यावर त्या शास्त्रांच्या विकासास वर्ग-स्वार्थामुळे खीळ बसली हे आता सर्वांना माहीत आहे. भौतिक उत्पादन वाढविण्याच्या कामी समाजशास्त्रांचा प्रत्यक्ष काहीच उपयोग नसल्यामुळे आणि ती शास्त्रे विकृत करून त्यांचे निष्कर्ष पथ्यावर पाडून घेण्यात जास्त रस असल्यामुळे भौतिकशास्त्रांच्या मानाने ती मागे पडली, यात आश्चर्य वाटण्या-सारखे काहीच नाही. थोडक्यात म्हणजे, समाजशास्त्रे अप्रगत व अर्थशून्य असण्याचे सर्वप्रमुख कारण, सर्व वर्गीय समाजामध्ये ती भ्रष्ट होतात, विकृत होतात हे होय. या वस्तुस्थितीची सखोल जाणीव निर्माण झाल्याशिवाय समाजाचे खरेखुरे शास्त्र जन्मालाच येऊ शकत नाही. तसेच वर्गरहित समाजरचनेशिवाय त्यांचा सर्वार्थाने उपयोगही करता येत नाही.

याचा अर्थ असा नव्हे की, वर्गीय समाजामध्ये कोणत्याच प्रकारचे सामा-जिकशास्त्र अस्तित्वात नसते. त्या समाजात जर स्थित्यंतरे झाली तर अशा संक्रमणाच्या बळावरच ते उद्भवू शकते इतकेच. आंधळेपणाने सर्व प्रचलित गोष्टींचा स्वीकार करण्याचा संकेतच कोणत्याही प्रकारच्या सामाजिक परि-वर्तनाच्या आड येईल असे कोणास सकृत्‌दर्शनी वाटेल. परंतु असे समजणे म्हणजे, नव्याने निर्माण होत असलेली उत्पादनसाधने आणि तज्जन्य नवीन उत्पादन संबंध यांच्या विकासाचे आणि दबावाने सिद्ध होणारी सामाजिक उत्क्रांति नजरेआड करण्यासारखे आहे. प्रचलित उत्पादनसंबंध गोठविण्याचा

अनुक्रमणिका

समाजातील सत्ताधारी वर्ग नेहमीच प्रयत्न करीत असतो. (असा सत्ताधारी वर्ग आणि नव्याने उदयास येणारे सामाजिक वर्ग यांचे संघर्ष इतिहासात वरचेवर घडले आहेत, आणि या संघर्षाने सर्व समाज पुन्हा पुन्हा ढवळले गेले आहेत.) या उलट, नवीन उत्पादन साधनांचा परिणामकारक उपयोग व्हावा म्हणून, त्या आड येणारे प्रचलित उत्पादन संबंध मोडून काढण्यासाठी प्रयत्नशील असणारा, नवीन सामाजिक वर्ग उदयाला येत असतो. सामाजिक व आर्थिक तणावांची वाढ आणि त्यानंतर झपाट्याने येणारी क्रांति व पुन्हा त्यातून उद्‌भवणाऱ्या तणावांची वाढ हे चक्र सदैव फिरत असते, हे सर्व मानवी इतिहासाचे सार आहे. यातील सामाजिक क्रांतीच्या काळातच समाजरचनेच्या सिद्धांताचे परीक्षण आणि त्याची पुनर्रचना झाली आहे.

प्राचीन काळात, अशा ढवळलेल्या कालखंडातच जगातील विख्यात धर्मांचा उदय झालेला आहे. त्यांच्यापुढे उभ्या असलेल्या समस्यांचे मूलभूत स्वरूप सामाजिकच होते. कन्फ्यूशिअस, लाओत्से, भगवान बुद्ध, महावीर, झोरास्टर, ज्यू द्रष्टे, येशूख्रिस्त आणि महमद पैगंबर यांचा जीवनकाळ एका मोठ्या आर्थिक आणि सामाजिक परिवर्तनाचा काळ होता, आणि याची त्यांना पूर्ण जाणीव होती. या सर्व महापुरुषांनी त्या काळातील समाजरचनेवर कडाडून हल्ले चढविले आहेत, आणि मानवजातीचे हक्क आणि कर्तव्ये यांच्या एकापाठोपाठ एक नवीन संहिता प्रतिपादिल्या आहेत. आता हे खरे आहे की, या संहिता धार्मिक परिभाषेत लिहिल्या गेल्या. त्याचबरोबर या समाजसुधारकांचे असेही म्हणणे होते की, ते काही नवीन करीत नसून पुरातन काळी प्रचलित असलेल्या न्यायपूर्ण व सदासुस्थिर समाजरचनेचे फक्त पुनरुज्जीवन करीत आहेत. परंतु समाजजीवनाच्या प्रवाहात कधीही मागे वळता येत नाही. धार्मिक चळवळीचे हे पुरस्कर्ते त्यांची इच्छा असो वा नसो, सामाजिक तत्वज्ञानाचे उद्‌गाते ठरले, समाजशास्त्राचे संस्थापक ठरले.

धकाधकीच्या या कालखंडांतील संघर्षांमधून नवीन तत्वज्ञाने, नवीन सामाजिक आशय उदयाला आले आणि पुढील काळांत समाजाची नवी घडी बसविण्यासाठी प्रभावी साधने म्हणून त्यांचा उपयोग झाला. कोणत्याही समाजासंबंधीचे सांगोपांग ज्ञान हे निर्जीव व शाश्वत विचारांची एक पोतडी अशा स्वरूपात कधीही असत नाही. प्रचलित समाजव्यवस्थेचे समर्थन व संरक्षण करण्यासाठी किंवा ती उलथून पाडण्यासाठी सामाजिक ज्ञानाचा नेहमी सक्रिय उपयोग करावयाचा असतो. समाजयंत्रणेच्या मूलभूत स्वरूपाविषयीच

अनुक्रमणिका



जेव्हा गंभीर प्रश्न उपस्थित केले गेले तेव्हाच सरंजामशाहीच्या चौकटीतून सुटका करून घेण्यासाठी प्रतिष्ठित वर्गाच्या मुक्ति-चळवळी झाल्या. पुनरुज्जीवनाचे सुवर्णयुग आणि सोळा, सतरा व अठराव्या शतकांत झालेले सामाजिक उठाव व परिवर्तने ही या मुक्ती-चळवळींची प्रसिद्ध उदाहरणे आहेत. या सर्व आंदोलनांची मूळ बैठक वरवर पाहता जरी धार्मिक परिभाषेत निबद्ध असली तरी याच सुमारास भौतिकशास्त्रांचाही समाजमानसावर परिणाम होण्यास सुरवात झाली होती हेही लक्षात घेतले पाहिजे. धार्मिक आणि वैज्ञानिक विचारधारांच्या या मिलाफातून, स्वतंत्रशास्त्र या स्वरूपांत, समाजशास्त्राचा जन्म झाला असे म्हणता येईल, या काळातच विमुक्त व्यक्तित्ववादाचा पुरस्कार करणारे नवे विचार उदयास आले, आणि हेच विचार यानंतर आलेल्या भांडवलवादाचे तात्विक अधिष्ठान ठरले.

पुढे १९ व्या शतकात, समाजवादाच्या निशाणाखाली, श्रमजीवी वर्ग जेव्हा भांडवलशाहीप्रणीत समाजरचनेला आव्हान देऊ लागला तेव्हा सामाजिक मीमांसा आणि ज्ञान यांचे नवीन आवर्तन सुरू झाले. त्यानंतर या आवर्तनाचा वेग सतत वाढतच गेला. आपला आजचा काळ पूर्वी कधीही नव्हता इतका विलक्षण सामाजिक तणावांचा आणि संक्रमणांचा असल्यामुळे हे आवर्तन पराकोटीस पोचले आहे, आणि म्हणूनच एकंदर समाजाची रचना आणि त्यातील प्रत्येक व्यक्तीचे हक्क व कर्तव्ये यांचा ऊहापोह करणाऱ्या समाजशास्त्रासंबंधी इतक्या कळकळीने सत्यान्वेषी चर्चा होत आहे.

दोन तणावांच्या मधल्या काळात मात्र सामाजिक प्रतिष्ठांचे आणि हक्काचे दृढीकरण होऊन, सामाजिक शास्त्रांचे हळूहळू धर्म व राजकारण यातील प्रस्थापित भागामध्ये रूपांतर होते. पुढील काळात पुन्हा सामाजिक परिवर्तन होऊ नये म्हणून सामाजिक चिकित्सेला कसा आळा घालता येईल याची खटपट या काळात सतत चालू असते. प्रस्थापिताची जपणूक आणि परिवर्तन या दोन्हीही प्रवृत्ती आपणास, चालू काळातही सर्वत्र दिसून येतात. अटलांटिक महासागराच्या दोन्ही बाजूला असलेल्या भांडवलशाही राष्ट्रांमध्ये, जेथे तथाकथित पाश्चात्य संस्कृति नांदत आहे असे आपण म्हणतो तेथे, सार्वत्रिक दडपण आणि सामाजिक ज्ञानाचे गूढज्ञानात रूपांतर करण्याची प्रवृत्ति यांच्या क्रांतिपूर्व अवस्था आज आपणास दिसू शकतात. समाजाचा अभ्यास हे शुद्ध मौलिक शास्त्र असून त्याचा समाज-सुधारणांशी काहीही संबंध नाही असा आग्रह या देशांमध्ये आज धरला जातो. यामुळे, समाजशास्त्राचा कदाचित् भौतिक व अन्य निसर्गशास्त्रांसारख्या प्रतिष्ठा पावलेल्या वर्गामध्ये समावेश

करणे शक्य होईल. परंतु असे केल्यामुळे, ज्या निकषांमुळेच कोणत्याही शास्त्राची प्रगती होऊ शकते त्या प्रायोगिक आणि व्यावहारिक निकषांची समाजशास्त्रामधून हकालपट्टी होईल त्याचे काय ? समाजशास्त्राचा अशा प्रकारे अनैसर्गिक संकोच करण्याचा आग्रह धरल्यामुळे, ते शास्त्र म्हणजे वांझोट्या सिद्धांतांचे आणि परस्परांशी संबंध नसलेल्या विस्कळित निरीक्षणांचे एक 'अजबघर' बनते. अशा परिस्थितीत एक तर प्रस्थापित समाजरचनेतील सुसंवादित्व दाखवून किंवा या रचनेत बदल करणे सर्वथैव अशक्य असून तसा विचारही मनात आणणे अप्रशस्त आहे असे सतत प्रतिपादन करून, प्रचलित समाजरचनेचे समर्थन करण्यासाठी समाजशास्त्राचा आधार घेतला जातो.

या उलट रशिया, चीन, क्युबा, तसेच जेथे जेथे वर्गीय समाजातील शोषण व्यवस्थेला किंवा जुलमी वसाहतवादाला विरोध करण्यासाठी, त्याविरुद्ध लढा देण्यासाठी, जनता एकत्र येत आहे त्या सर्व देशांमध्ये नवीन प्रकारची समाजशास्त्रे उदयाला येत आहेत. अर्थात् त्यांची सुरुवात सिद्धांतांपासून न होता दुसऱ्या टोकाकडून होते. या समाजशास्त्राचे स्वरूप व्यावहारिक असून तेथील जनताच प्रचलित सामाजिक संबंध आणि भौतिक परिस्थिती बदलण्याच्या विकासकार्यात गुंतलेली आहे; आणि या कार्यातून तिला, नव्याने उत्क्रांत होणाऱ्या समाजव्यवहाराची आधारभूत तत्वे व स्वरूप याचा बोध होत आहे. इतर शास्त्रांप्रमाणेच समाजशास्त्रातही व्यावहारिक कसोटी हाच मानवी ज्ञानाच्या अर्थपूर्णतेचा एकमेव निकष असल्यामुळे संपूर्ण समाजशास्त्र खऱ्याखुऱ्या अर्थाने आताच कुठे निर्माण होऊ लागले आहे.

राजकीय व आर्थिक आंदोलनांशी सामाजिक शास्त्रे नेहमी निगडित असतात, निदान तशी ती असायला हवीत. या परिस्थितीमुळे भौतिक व जीवशास्त्राहून त्यांचे स्वरूप जरी गुणात्मक (kind) नाही तरी निदान अंशात्मक (degree) रीत्या तरी थोडेफार वेगळे पडते. केवळ अंशात्मक म्हणायचे कारण म्हणजे सर्वसामान्य समजुतीपेक्षा अधिक प्रमाणात, निसर्गशास्त्रांचा विकासही सामाजिक परिस्थितीवर अवलंबून असतो. झपाट्याने बदलणाऱ्या व अप्रत्यावर्ती स्वरूपाच्या (सामाजिक) घटनांचा सामाजिक शास्त्रांना विचार करावा लागतो, यामुळेही ही शास्त्रे इतर शास्त्रांहून अंशात्मक रूपाने भिन्न ठरतात.

निसर्ग व समाजशास्त्रे जशी प्रगत होतात तशा त्यांच्या अभ्यासपद्धतीही बदलतात. परंतु यातही एक फरक लक्षात घेणे जरूर आहे, अगदी अलीकडचा

अनुक्रमणिका

काळ सोडला तर असे दिसते की, निसर्गशास्त्रांचा ज्ञानकोश जसजसा वृद्धिगत होत जातो तसतशी त्यांची अभ्यासपद्धती बदलत जाते. सामाजिक शास्त्रात मात्र केवळ पद्धती बदलत नाहीत तर त्याहूनही जलद रीत्या अभ्यासाची क्षेत्रे बदलतात. किंबहुना, अभ्यासीय क्षेत्रातील अशा प्रकारचे बदल हाच विशेषत: इतिहास व त्याचप्रमाणे ऐतिहासिक स्वरूपाच्या बहुतेक सर्व सामाजिक शास्त्रांचा मुख्य लक्ष्यबिंदू असतो. भूतकाळातील व तशाच विद्यमान परिस्थितीतील सत्यघटनांची माहिती जमविण्याच्या, पुरातत्वशास्त्र किंवा मानव वंशशास्त्र, या विषयातील पद्धती तुलनेने जरी मंदगतीने बदलत असल्या तरी, त्या घटनांचा अर्थ लावण्याच्या पद्धती मात्र आजच्या ऐतिहासिक प्रवाहांच्या अभ्यासानुभवानुरूप बदलत असतात असे दिसते. सर्व ऐतिहासिक मीमांसेमध्ये ही प्रवृत्ति दिसत असली तरी मार्क्सप्रणीत विश्लेषणाच्या प्रभावानेच तिचे सम्यक् दर्शन होऊ शकते. (प्रत्येक काळातील एखाद्या विवाद्य बाबीसंबंधीत, तिच्या समर्थकांना दुजोरा देण्याच्या हेतूनेच बहुधा आजपर्यंत इतिहासाचा अभ्यास झालेला आहे.)

इतिहासाचे आजचे बहुतेक अभ्यासक ही वस्तुस्थिती स्पष्टपणे मान्य करण्यास अर्थातच तयार नाहीत. परंतु, आजच्या समाज स्वरूपाचे, उपयोगितेच्या दृष्टीने, प्रत्ययकारी विश्लेषण करण्याचे दुर्घट काम टाळण्यासाठीच बऱ्याच अंशी, प्राचीन इतिहास व मानव वंशशास्त्र या विषयांचा अभ्यास करण्याकडे कल दिसून येतो, ही वस्तुस्थिती आहे. पश्चिम आफ्रिकेतील एखाद्या मागासलेल्या खेडेगावातील आर्थिक संबंध व व्यवहार याविषयी समाजशास्त्रीय व संख्याशास्त्रीय स्वरूपाची जेवढी माहिती आपणास असते त्या मानाने इंग्लंडमधील एखाद्या प्रगत औद्योगिक शहराबाबत मुळीच असत नाही. याचे कारण असे देण्यात येते की, आफ्रिकेतील त्या खेड्यातील सामाजिक जीवन बरेचसे स्थिर स्वरूपाचे गृहीत धरणे अभ्यासाच्या दृष्टीने सोयीस्कर असते, जर काही थोडेफार बदल झालेच तर ते वसाहतवाल्या सत्तेच्या स्वार्थासाठी, म्हणजेच तेथील जनतेच्या 'खऱ्याखुऱ्या भल्यासाठीच' होतात ! अलीकडील काही वर्षे सोडली तर अशा प्रकारचा दृष्टिकोन सर्वसाधारणपणे समजूतदारपणाचा समजला जात असे. या उलट, एखाद्या औद्योगिक शहरात, तेथील लोकांच्या सहकार्याने, जर एखादा सामाजिक अभ्यासप्रकल्प पुरा केला व त्यायोगे तेथील समाजजीवनात कोणत्या सुधारणा करता येणे शक्य आहे याची जाणीव त्या लोकांना झाली तर त्यासाठी लोकांकडून प्रचंड मागणी येऊ लागेल! (आणि राज्यकर्त्यांना ही परिस्थिती स्वागतार्ह वाटेलच असे नाही !)

रानटी अवस्थेतील किंवा नाहीशा झालेल्या अतिप्राचीन जमातीविषयी ज्या उत्कृष्ट समाजशास्त्रीय मीमांसा उपलब्ध आहेत, त्यांच्याबाबतीत पलायनवादासंबंधीची वरील टीका अर्थातच खरी ठरणार नाही. आधुनिक समाजाबाबत ज्या अनेक गोष्टी आपण गृहीत धरतो त्यावर या अभ्यासामुळे चांगलाच प्रकाश पडतो. त्याबरोबर हेही लक्षात येते की, विस्मृत भूतकालापासून आजपावेतो, केव्हाही तपासल्या गेल्या नाहीत म्हणूनच, 'मानवाचा' अंगभूत स्वभाव' किंवा 'स्वयंसिद्ध सत्य' यासारख्या कल्पना तग धरून आहेत. तसेच, समाजाचे नियंत्रण करणाऱ्या वर्गाच्या दृष्टीने नेहमीच सोयीस्कर असणाऱ्या या कल्पना जनमानसात किती खोलवर रुतल्या आहेत याचेही ज्ञान या बहुमोल अभ्यासामुळे होऊ शकले.

समाजशास्त्रामध्ये अत्यंत महत्वाचा असलेला 'ऐतिहासिक संदर्भ' भौतिकशास्त्रांच्या व जीवनशास्त्रांच्याही, जेथे आपण त्यास उत्क्रांतिवाद म्हणतो, सम्यक् आकलनासाठी फार मोठ्या प्रमाणात उपयोगी पडेल हे आता कुठे आपणास उमजू लागले आहे. पूर्वी आपणास कधी कल्पना आली नाही इतके समाजशास्त्रांचे समग्र विज्ञानाशी साधर्म्य आहे. तसेच, समाजशास्त्रांइतक्या स्पष्ट रीतीने नाही तरी, समाजशास्त्राप्रमाणेच समग्र विज्ञानाची वाटचाल विविध प्रकारच्या समाजातील सत्ताधारी वर्गाच्या प्रभावाखाली नियंत्रित झालेली आहे. या बाबतीत समाजशास्त्रे एकण विज्ञानाच्या विचारसंपदेमध्ये आणखी एक अत्यंत महत्त्वाची भर घालू शकतील. खऱ्या अर्थाने, उत्स्फूर्तपणे, घडून येणारी स्थित्यंतरे आपण समाजात आणि फक्त समाजातच सहजपणे आणि पुन्हा पुन्हा पाहू शकतो. केवळ समाजाच्या बाहेरील प्रभावांचा परिपाक म्हणून नव्हे तर समाजांतर्गत प्रक्रियांतूनच होणारा बदल म्हणजे उत्स्फूर्त बदल होय. इतिहासांत अनेकवार, अगदी अलीकडील आपल्या चालू जमान्याच्या इतिहासांतही अशी क्रांतिकारक परिवर्तने घडली आहेत, आणि त्यांचा अभ्यास करणे शक्य आहे. पूर्वीच्या काळी, कोणतेच स्पष्टीकरण नीट सुसंगतपणे देता येत नसल्यामुळे, अशा परिवर्तनांचा संबंध काही मामुली किंवा निसर्गबाह्य कारणांशी जोडला जात असे. परंतु सामाजिक जाणीव जशी प्रगल्भ होत गेली तशी ही परिवर्तने अंतर्गत संघर्षातून उद्‌भवली होती याची अधिकाधिक स्पष्ट जाणीव होऊ लागली आहे.

एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावधी काळांत जेव्हा युरोपात सामाजिक संघर्ष फार प्रखर झाले होते तेव्हा घडून येणाऱ्या सामाजिक स्थित्यंतराच्या

अभ्यासातूनच कार्ल मार्क्सला समाजांतील उत्स्फूर्त बदलाचे मूलभूत डायलेक्टिकल स्वरूप समजून आले.

शास्त्रांची वर्गवारी लावण्याच्या सर्वमान्य पद्धतीप्रमाणे सामाजिक शास्त्रांचा क्रमांक शेवटी लागतो. यात गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, प्राणीसृष्टीचे जीवशास्त्र, माणसाचे जीवशास्त्र, मानसशास्त्र, आणि शेवटी समाजशास्त्रें अशी वर्गवारी सर्वसाधारणपणे करतात. परंतु अशा प्रकारे वर्गीकरण करण्यात एक मूलभूत गफलत होते. माणसाचा समाजाशी असलेला अविभाज्य संबंधच यामुळे लपविला जातो किंवा विकृत तरी होतो. पशु–अवस्थेतून, नैसर्गिक पद्धतीने उत्क्रांत होत, मनुष्याचा जन्म आणि तदनंतर मानवी समाजाची रचना झाली नसून, हे सर्व ईश्वरीय प्रेरणेमुळे झाले आहे, या शंभर टक्के धार्मिक समजुतीमध्ये वरील प्रकारची वर्गवारी करण्याच्या प्रवृत्तीचे मूळ आहे. अगदी पहिल्या प्रथम जेव्हा मानवी समाज तयार झाले तेव्हा, भाषा आणि वर्षानुवर्षे वापरत आलेले कौशल्य आणि कारागिरी यांच्या सहाय्याने त्यांनी एकमेकांना जे सहकार्य दिले त्यानेच आज आपणास ज्ञात असलेले मनुष्याचे मानसशास्त्र, निर्माण होण्यास मदत झाली आणि मानसशास्त्राचा भौतिक आधार असलेला मानवी देह व मेंदू यांत खोलवर बदल झाले. श्रवणेंद्रियांची संवेदनक्षमता किंवा एखादया वस्तूच्या प्रतिमेची जुळवणी करणारी मेंदूतील यंत्रणा इत्यादींच्या बाबतीत मनुष्य व इतर पशू यात साधर्म्य आहे आणि यांचा अभ्यास हा मानसशास्त्राचा जरी विषय असला तरी खरे म्हणजे तो जीवशास्त्राचा भाग आहे.

असे असले तरीसुद्धा केवळ 'निर्लेप मनुष्य' नव्हे तर, अनेक सामाजिक आघात प्रत्याघातामुळे सिद्ध झालेला मनुष्यप्राणी हा मानसशास्त्राचा एक प्रमुख विषय आहे. अनेक प्रकारचे प्राणी कळप न करता रहातात. अशा प्राण्यांपासून सबंध मानवजात वेगळी पडते ती तिच्या सामाजिक एकीकरणाच्या चिकाटीमुळे आणि सातत्यामुळे ! अत्यंत मागासलेल्या मानवी जमातीतही आपणास परंपरा आणि रीतीभातीचे संस्कार आढळतात आणि अत्यंत उत्क्रांत अशा प्राण्यांच्या समाजात मात्र या गोष्टींचा मागमूसही आढळत नाही. म्हणूनच समाजापासून वेगळे काढून त्यातील एखाद्या व्यक्तीचा विचार करणे केव्हाही यथार्थ होणार नाही. आपल्यापैकी प्रत्येकजण अगदी जन्मापासून, एका गुंतागुंतीच्या प्रक्रियामालिकेतून जात असतो. याला आपण सर्वसाधारण भाषेत 'मुलाला वाढविणे' असे म्हणतो. पाळण्यापासून थडग्यापर्यन्त (या दोन्हीही समाजांतूनच उद्भवलेल्या कल्पना आहेत) प्रत्येक अवस्थेत, समाजातील गतानुगतिक परंपरांनी निर्मि-

लेल्या आणि पक्क्या केलेल्या अगणित क्रिया व प्रतिक्रिया यांच्या मालिकांतून आपण जात असतो. आणि म्हणूनच, मनुष्य हा स्वतःला शिकविणारा प्राणी आहे हे एका अर्थाने अगदी खरे आहे. ज्याला ज्याला आपण नैसर्गिक किंवा 'मानवी स्वभाव' असे म्हणतो ती सर्व, मनुष्यात समाविष्ट झालेली सामाजिक परिस्थितीची फलिते असतात. 'मनुष्यात अंतर्भूत झालेले हे सामाजिक घटक चिरस्थायी स्वरूपाचे आहेत' किंवा 'मनुष्यस्वभाव कधीही बदलत नाही' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा 'खुद्द समाज कधी बदलत नाही' ह्या असत्य विधानाचा आपण केवळ पुनरुच्चार करीत असतो किंवा 'समाजाने कधीही बदलू नये' अशी इच्छा व्यक्त करीत असतो. (बऱ्याच जणांची ही इच्छा प्रामाणिक असते.) मनुष्याचे मानसिक व्यापार, त्याच्या आशा आकांक्षा, त्याची अस्थिरता, अगतिकता, त्याचे सद्‌गुण हे सर्व, नित्य बदलणाऱ्या, परंतु गतकालाशी अतूट संबंध असलेल्या नितगतिमान समाजरचनेचे घटक आहेत. सामाजिक शास्त्रे ही वेगवेगळ्या, स्वतंत्र अभ्यासविषयांची एक पोतडी नसून, जरी त्यांच्या अनेकविध शाखा असल्या तरी ते एकच शास्त्र असून, विकसित होणारी मानवी समाजरचना हेच त्याचे एकमेव अभ्यासक्षेत्र आहे.

मानसशास्त्राबरोबरच, प्राचीन दृष्टिकोनांचे दर्शन घडविणारी तत्वज्ञाने, अनेक धर्म, ज्यात नीतिशास्त्र, सौंदर्यवाद इत्यादींचा विचार केलेला आहे; यांचाही समावेश सामाजिक शास्त्रांत होतो. प्लेटोने पुरस्कारिलेली सत्य, चांगुलपणा व सौंदर्यपूर्णता ही तथाकथित शाश्वत मूल्ये सामाजिक रचिते (Social Constructs) असल्यामुळे समाजनिरपेक्ष असा त्यांना काहीही अर्थ नाही. एवढेच नव्हे तर ती सतत समाजाबरोबर बदलत असतात व विकास पावतात. ती चिरंतन व शाश्वत आहेत असे समजण्याचे किंवा सिद्ध करण्याचे सर्व प्रयत्न हे केवळ विशिष्ट समाजरचना, कल्पनेने गोठविण्याचेच प्रयत्न असतात, आणि ते कधीही सफल होत नाहीत.

कोणतीच जीवनमूल्ये वास्तव नसतात असा मात्र याचा अर्थ नाही. व्यक्ती व त्याचे इतर समाजबांधव यांच्यातील संबंध समजून घेण्याचा आणि ते सुधारण्याचा प्रत्येक यशस्वी प्रयत्न, त्या समाजांतील एखाद्या तांत्रिक क्षेत्रांत परिवर्तन घडवून आणण्याच्या यशस्वी प्रयत्नाइतकाच मोलाचा व अर्थपूर्ण आहे. फरक इतकाच की तंत्रक्षेत्रांतील यशसंपादन भौतिक साधनसामग्रीशी संबंधित असते, तर त्याहीपेक्षा चिरकाल टिकणाऱ्या सामाजिक व्यवहार व संस्कार क्षेत्रामध्ये (Social Institutions), समाजसंबंधाची परिणती होते. हितकर वर्तणूक व कृती, सत्य वचने आणि सौंदर्यपूर्ण गोष्टी या सर्वांना सार्थ

अनुक्रमणिका

अस्तित्व असले तरी त्यांची सिद्धता खरोखरीच्या समाजांत राहणाऱ्या लोकांच्या व्यवहारांतून आणि निवडीतून झालेली असते. ही मूल्ये केवळ पोकळ, कपोल-कल्पित कल्पना नसून, त्यांना अनेक युगांतून सांचत आलेल्या मानवी अनुभवांचा भरीव आधार आहे. आजपर्यंत कवी, सुधारक, क्रांतिकारक इत्यादींच्या रूपाने मानवी मूल्यांचे अनेक प्रवर्तक होऊन गेले. त्यांचे प्रयत्न वाया गेले अशातला भाग नसून उलट मानवी परंपरेचे ते एक अविभाज्य अंग होऊन राहिले आहे.

परंतु परंपरा नेहमी बदलत असते, विकसित होत असते, म्हणून जीवन-मूल्यांना कधीही शाश्वतता प्राप्त होऊ शकत नाही. आणि त्यांच्या आजच्या स्वरूपाशी, भविष्यकाळची वाटचाल बद्ध रहायला पाहिजे असा आग्रह धरता येत नाही. जे जे काही सत्य, हितकर किंवा सुंदर आहे ते ते कालमानाप्रमाणे बदलत जाते. या जीवनमूल्यांच्या स्वरूपासंबंधी नव्याने उत्क्रांत झालेले, अधिक गुंता-गुंतीचे समाज अधिक अर्थपूर्णतेच्या अपेक्षा करतात, आणि त्या समाजांत राहणारे लोकच या नवीन अपेक्षा पूर्ण करू शकतात. इतिहासांत सदासर्वकाळी नवीन परिवर्तनांची रुजवात करणाऱ्या भविष्यगामी प्रेरणा आणि त्यांचा गळा दाबण्यासाठी खटपट करणाऱ्या गतकालीन प्रेरणा यांचा सतत संघर्ष चालू असलेला आपणास दिसून येतो.

हा संघर्ष चालू असता, प्रत्येक वेळी पुरोगामी प्रेरणांमुळेच नीति, विज्ञान, कला या मानवी संस्कृति-क्षेत्रात उत्तुंग शिखरे निर्माण झाली. यामुळेच भविष्यकाळच्या संघर्षाला स्फूर्ती देणारी प्रेरकता या सर्व क्षेत्रांमध्ये समानत्वाने वसत असते. केवळ या कारणास्तवच त्यात चिरस्थायी मूल्ये आहेत असे म्हणता येईल. परतु प्रस्थापित सत्ये म्हणून या क्षेत्रांतील कल्पनांचा जर आपण (अंधपणे) स्वीकार केला तर भावी काळात सामाजिक विकास आणि उत्क्रांती रोखण्याकडे त्यांचा उपयोग केला जाण्याची शक्यता असते. अशा वेळी लढा देऊन त्यांचा बीमोड करावा लागतो, नव्याने तयार केलेला मद्यार्क भरण्याकरिता जुन्या बाटल्यांचा केव्हाही उपयोग करता कामा नये. समाजातील मूल्यांसंबधीचा दृष्टिकोन कालपरत्वे बदलत असतो या वस्तुस्थितीचा स्वीकार केल्यानंतरच या मूल्यांच्या शाश्वत स्वरूपाचे सखोल आकलन होऊ शकते आणि नवनवीन समाजरचना यशस्वीपणे आणि सुसंवादित्वाने निर्माण करण्याकरिता त्याचा उपयोग करता येतो.

केवळ अभ्यासविषयामध्ये नव्हे तर अभ्यासपद्धतीमध्येही सामाजिकशास्त्रे निसर्गशास्त्रांहून भिन्न आहेत. सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यास पद्धती अत्यंत

अयोग्यप्रकारे वापरल्या जातात. सामाजिक प्रश्नांचा अभ्यास करण्यासाठी साहित्यिक, जीवनशास्त्रीय व संख्याशास्त्रीय अशा एकमेकांशी संबंधित नसलेल्या तीन वेगवेगळ्या पद्धती आजपर्यन्त एका पाठोपाठ एक वापरात आल्या, चालू काळात मात्र या सर्व पद्धती एकाच वेळेस वापरतात. मानवी समाजाचे स्वरूप अत्यंत गुंतागुंतीचे, क्लिष्ट असते; परंतु अशा विषयास अनुरूप अशा तोलाच्या अभ्यासपद्धती आजपर्यन्त वापरल्या गेल्या नाहीत हे समाजशास्त्राचे दुर्दैव आहे. इतर शास्त्रांतील विशेषत: जीवशास्त्रातील पद्धती वापरण्याच्या प्रयत्नांत अत्यंत बालबोध, खोटे आणि धोकादायक निष्कर्ष काढण्यात आले आहेत. तसेच संख्याशास्त्राचा आधार घेऊन बऱ्याच वेळा सामाजिक माहिती-ज्ञानाबाबत (Social Data) अचूकतेचा भ्रम उत्पन्न केला गेला आहे.

समाजशास्त्रज्ञांत आढळणारे उलटसुलट मतप्रवाह, अंतर्विरोध आणि संदिग्धता यावरून सर्वसामान्य जनता 'समाजशास्त्र हे भौतिकशास्त्रांप्रमाणेच एखादे शास्त्र नसून ती एक वेगळीच चीज आहे' असे खेदपूर्वक समजू लागली आहे. समाजशास्त्राबद्दल अशा प्रकारची कल्पना करून घेणे हे फार तर अपक्वतेचे किंवा संक्रमाचे लक्षण म्हणता येईल. परंतु काही वेळेस जाणीवपूर्वक तशी फसवणूक करण्यात येते. ही गोष्ट नीट लक्षात न घेता जर समाजशास्त्र शिकवले तर तो एक काळाचा अपव्ययच ठरतो. या प्रकारच्या शिक्षणामुळे ज्ञान संपादन केल्याचा एक खोटा ग्रह उत्पन्न होतो आणि ज्या प्राथमिक गोष्टी विद्यार्थ्याला, कोणतेही शास्त्र नसताना, स्वतःच समजून आल्या असत्या त्या समजण्यास अडथळे निर्माण होतात.

समाजांतील 'वर्गांचे' अस्तित्व, आणि श्रीमंतांकडून होणारी दरिद्री वर्गाची पिळवणूक ही, गेल्या ४००० वर्षांच्या सामाजिक जीवनांत प्रकर्षाने आढळणारी घटना आहे. परंतु समाजविज्ञानामध्ये या महत्वाच्या गोष्टीचे अभ्यासपूर्वक विश्लेषण करून त्याच्या परिणामांची मीमांसा न करता, थातुर-मातुर स्पष्टीकरण देण्याचा किंवा त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करण्याचाच मोठ्या प्रमाणावर प्रयत्न झालेला आहे. क्लिष्ट तंत्रांचा कमी अवलंब करून, कोणत्याही प्रकारे कुचराई न करता, सामाजिक स्वरूपाच्या मूलभूत समस्याना धैर्याने सामोरे जाण्याची आज समाजशास्त्राला नितांत आवश्यकता आहे. परंतु अशा प्रकारची मागणी करणे हेसुद्धा खरे म्हणजे, समाजशास्त्राला आज जी अवकळा आली आहे त्याच्या सामाजिक कारणाकडे डोळेझाक करण्यासारखे आहे. हे समजण्यासाठी समाजशास्त्राच्या आजपर्यन्तच्या इतिहासाकडे जरा जास्त सखोल दृष्टीने पहाणे जरूर आहे.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

डॉ. द. गं. कोपरकर

भरद्वाजमुनींचे वैमानिकशास्त्र

महर्षी भरद्वाज यांचा वैमानिकशास्त्र हा ग्रंथ जी. आर. जोश्येर यांनी इंग्रजी भाषांतरासह व बोधानंदमुनीच्या विवृत्तीसह म्हैसूरला १९७३ साली प्रसिद्ध केला असून त्याची किंमत रु. १५० आहे. मूळ संस्कृत १६७ पाने असून संक्षिप्त अनुवाद १२४ पाने आहे. शेवटी १५ पाने निरनिराळ्या विमानांचे नकाशे दिले आहेत.

भरद्वाज

भरद्वाज किंवा भारद्वाज या गोत्रनामाचे अनेक ऋषी प्राचीनकाळी होऊन गेले. त्यांनी राजांचे पौरोहित्य केले, वेदसूक्ते रचली, यज्ञसंस्कृतीचा प्रसार केला, धर्मशास्त्र, स्मृती, अर्थशास्त्र, व्याकरणादि वेदांगे, आयुर्वेद, इ. विषयांवर अधिकारवाणीने लेखन केले, परंतु त्यापैकी कोणी विमानविद्येवर ग्रंथ लिहिला होता असा उल्लेख मिळत नाही. ऑफ्रेटच्या कॅटलॉगमध्ये वास्तुतत्त्व नावाचा एक ग्रंथ भारद्वाजाने लिहिला अशी नोंद मिळते. श्री. जोश्येर यांचेकडे भारद्वाजाची वास्तुशास्त्रावर एक पोथी असून तीत १५ मजली घरे बांधणे, नगररचना, इ. विषय येतात. ती पोथी वरील ‘वास्तुतत्त्व’ नामक ग्रंथाचीच असावी. याशिवाय त्यांच्या संग्रहात अन्नधान्य टिकवण्याच्या प्रक्रिया, नकली हिरेमोती तयार करणे, इ. विषयांवरही भारद्वाजाचे दुर्मिळ ग्रंथ आहेत असे ते म्हणतात.

वैमानिकशास्त्राचे हस्तलिखित

भारद्वाज ऋषी अतिप्राचीन काळी होऊन गेले. त्यांच्या हातची पोथी मिळणे शक्यच नाही. त्यांचा प्रस्तुत ग्रंथ मौखिक परंपरेने पिढ्यान् पिढ्या चालत आला आहे. मध्ययुगात अशा प्रकारचे पाठांतराने टिकून राहिलेले ज्ञान ग्रंथनिविष्ट करण्याची आवश्यकता निर्माण झाली व लेखनसाहित्यही सुलभ झाले. पण प्रकृत पुस्तकाचे लेखन झाले ते फारच उशीरा. पंडित सुब्राय शास्त्री यांनी परंपरेने मुखोद्गत केलेले, किंवा त्यांना “दैवकृपेने उपलब्ध झालेले” हे



वैमानिकशास्त्र त्यांच्या मुखातून ऐकून बंगलोर येथे वेंकटाचलशास्त्री यांनी १-८-१९१८ ते २३-८-१९२३ या काळात २३ एक्झरसाईझ वह्यात लिहून घेतले. पंडित सुब्रायशास्त्री यांच्या मार्गदर्शनाने १९२३ सालीच अनेक प्रकारच्या विमानांच्या आकृती काढून घेण्यात आल्या होत्या. सुब्रायशास्त्री निवर्तल्यावर २० वर्षेपर्यंत या वह्या त्यांचे जावई वेंकटरामशास्त्री, अॅडव्होकेट, बंगलोर, यांच्या ताब्यात होत्या. दि. २८-६-५१ ला त्या श्री. जी. आर. जोश्येर यांना मिळाल्या, व दि. १५-३-७३ रोजी हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला.

ग्रंथाचे स्वरूप व सारांश

वेदसागराचे मंथन करून भरद्वाजांनी यंत्रसर्वस्व नामक ग्रंथ लिहिला. सध्या प्रसिद्ध झालेले वैमानिक प्रकरण तथा वैमानिकाधिकरण हा ग्रंथ यंत्र-सर्वस्व-ग्रंथाचा केवळ एक भाग आहे. हेच वैमानिकशास्त्र. याचे ८ अध्याय, १०० अधिकरणे व ५०० सूत्रे आहेत. परंतु श्री. जोश्येर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या पुस्तकात फक्त ३ अध्याय, २० अधिकरणे आणि सुमारे ३५ सूत्रे आहेत. दुसरा भाग प्रसिद्ध झालेला नाही. उपलब्ध भागाचा सारांश असा :–

मालवाहू विमाने, ज्वालाग्राही पदार्थ व शस्त्रास्त्रे नेणारी विमाने, टेहेळणी विमाने, तीन मजली विमाने, ४००–५०० लोकांना नेणारी नागरी वाहतुकीची विमाने, लढाऊ विमाने, इ. विमानांचे २५ प्रकार या ग्रंथात सांगितले असून तिसऱ्या अध्यायात रुक्म, सुंदर, शकुन व त्रिपुर या विमानप्रकारांचे सविस्तर वर्णन येते.

विमानांचे ३१ भाग, ७ शक्तिसाधने (powersources) २३, यंत्रे, ३२ उपयंत्रे (mechanical contrivances), त्यांची वजन वाहून नेण्याची क्षमता, निरनिराळ्या भागांसाठी वापरण्यात येणारे १६ मिश्रधातू (alloys : आजच्या विज्ञानाला या १६ पैकी फक्त तीनच नावे परिचयाची आहेत.[1]), त्यांचे शुद्धीकरण, त्यासाठी लागणाऱ्या ४०७ प्रकारच्या मुशी, ५३२ प्रकारचे भाते आणि भट्ट्या, विमानातील सात प्रकारचे आरसे तयार करण्याच्या कृती हे सर्व अत्याधुनिक विषय या ग्रंथात येतात. तसेच विद्युद्–यंत्र किंवा विद्युज्जनित्र कसे तयार करावे यांची संपूर्ण माहिती पा. १३१ वर दिली आहे.[2] आकृतीही काढल्या आहेत.

---

१. डॅनिकेन : गॉडस फ्रॉम आउटर स्पेस, पान १२७.

२. फॅरॅडेने विद्युज्जनित्राचा शोध १८३१ साली लावला. त्यापूर्वी हे यंत्र जगाला माहीत नव्हते.

याशिवाय वैमानिकाची पात्रता, त्याचे प्रशिक्षण, वातावरणाच्या पाच थरांचा, त्यातील वादळांचा, तसेच विमानाच्या ३२ रहस्यांचा त्याने करायचा अभ्यास, ऋतूप्रमाणे त्याने वापरायचे गणवेश व खायचे अन्न, जेवणाच्या वेळा संभाळण्याची गरज, आणि वेळेवर जेवण मिळाले नाही तर कंदमुळे, फळे यांचे रस, पालेभाज्या, व जीवनसत्त्वांच्या गोळ्या (सत्त्वगोल) घेण्याचे बंधन, वगैरे अनेक काटेकोर नियम दिलेले आहेत.

ग्रंथाची विश्वसनीयता

१९१८ सालापर्यंत हा ग्रंथ स्मरणाने राखलेला होता. यामुळे याच्या खरेपणाबद्दल संशय येणे शक्य आहे. पण २५-८-५२ रोजी पी. टी. आय. ने या ग्रंथाचे अस्तित्व सर्व जगाला कळविले होते. म्हणजे पहिले स्पुटनिक अंतराळात जाण्यापूर्वी किमान पाच वर्षे तरी २५ प्रकारच्या अवकाशयानाची वर्णने या पुस्तकात असणे हे एक अद्भुत सत्य म्हटले पाहिजे.

शिवाय हे पुस्तक या विषयावरचे एकमेव होते असेही नाही. कारण, त्यात अनेक ग्रंथांचा व ग्रंथकारांचा पदोपदी उल्लेख येतो व त्यातील अवतरणेही दिलेली आढळतात. उदाहरणार्थ, फक्त पहिल्या ११ पानात पुढील नावे येतात. ही सर्व नावे काल्पनिक कशी मानावी ? तात्पर्य, या प्रगत शास्त्राची परंपरा फार प्राचीन असावी :–

ग्रंथ

१ आकाशतंत्र, २ ऋग्रहस्य, ३ ऐंद्रजालिक प्रलयपटल, ४ अंशुबोधिनी, ५ करकप्रकरण[३], ६ खेटयान प्रदीपिका, ७ तांत्रिकशास्त्र, ८ तैलप्रकरण, ९ दर्पणप्रकरण १० धूमप्रकरण, ११ नामार्थकल्पक, १२ परिभाषाचंद्रिका, १२ बोधायनवृत्ति, १३ मंत्राधिकार, १४ मेघोत्पत्तिप्रकरण, १५ यंत्रकल्प, १६ यंत्रांगोपसंहाराधिकार, १७ यानबिंदु, १८ रहस्यलहरी, १९ वायुतत्त्व-प्रकरण, २० वाल्मीकिगणित, २१ विमानचंद्रिका, २२ व्योमयान तंत्र, २३ व्योमयानार्कप्रकाश, २४ शक्तितंत्र २५ शब्दप्रकाशक, २६ षड्गर्भविवेक, २७ सिद्धमार्ग, २८ सौदामिनीकला (Science of electronics) इ.

लेखक : १ गर्ग, २ चाक्रायणि, ३ छायापुरुष, ४ धुंडिराज, ५ नारायण, ६ मनु, ७ मय, ८ लल्ल, ९ वाचस्पति, १० विश्वकर्मा, ११ विश्वनाथ, १२ विश्वंभर, १३ शंख, १४ शौनक, १५ सिद्धनाथ, इ.

---

३ या यादीतील काही नावे स्वतंत्र पुस्तकांची नसून मोठ्या पुस्तकांतील प्रकरणांची असावी असे वाटते.

असे एक मत आहे की परग्रहावरील काही वैज्ञानिकांनी पृथ्वीला भेट देऊन आपल्या पूर्वजांना हे विमानज्ञान शिकविले असावे आणि नंतर ते कालाच्या उदरात गडप झाले असावे.

विमान म्हणजे काय ?

वेदारंभी येणाऱ्या ओंकाराच्या ज्ञानाप्रमाणे विमानज्ञानही ब्रह्मपदप्राप्तीला कारणीभूत होते अशी सुरवात करून लेखकान विमान – शब्दाच्या व्युत्पत्त्या केल्या आहेत :–

१. यः समर्थः विशेषेण मातुं गणितसंख्यया ।
२. पृथिव्यप्स्वन्तरिक्षेषु खगवद् वेगतः स्वयम् ।
यः समर्थो भवेद् गन्तुं स विमान इति स्मृतः ॥
३. लोकाल्लोकान्तरं चापि योऽम्बरे गन्तुमर्हति ॥

दुसऱ्या व्युत्पत्तीप्रमाणे आकाश, जल व स्थल यांतून स्वतःच्या शक्तीवर जाऊ शकणारे यान म्हणजे विमान. परंतु अजून तरी असे यान नव्या युगातील तंत्रज्ञांना करता आलेले नाही याचे आश्चर्य वाटते. इतके दिवस आपल्याला रावणाचे पुष्पक विमान माहीत होते. ते धूर सोडून मोठा आवाज करून उड्डाण करत असे, असे रामायणात म्हटले आहे. पण प्रत्यक्ष शास्त्रीय तपशील माहीत नसल्यामुळे आपण ही सर्व कविकल्पना समजत होतो. प्रस्तुत पुस्तकाने ही प्रत्यक्षच विमाने होती असे म्हणावे लागेल.

तिसऱ्या व्युत्पत्तीप्रमाणे परग्रहावर जाऊ शकणारे अवकाशयान (space – craft) माहीत होते असा स्पष्ट उल्लेख येतो. पृथ्वीच्या गुरुत्वाकर्षणाला तोडून जाऊ शकणाऱ्या स्वयंचलित अवकाशयानाची शक्यताच नाही आणि चंद्रावर उतरणे मानवाला कधीच शक्य नाही असे अगदी परवापर्यंत वैज्ञानिक ठामपणे सांगत असत, व याबाबत लाखो पौंडांच्या पैजाही लागत. पहिले रशियन स्पुटनिक ४.१०.५७ ला पृथ्वीच्या कक्षेत फिरू लागले. रशियन वोस्तोक यानातून पहिला मानव युरी गागारीन १२.४.६१ ला पृथ्वीप्रदक्षिणा करून आला. नील आर्मस्ट्रॉंग व एडविन अल्ड्रिन २०.७.६९ ला चंद्रावर उतरले. असे असताना या ग्रंथात अवकाशप्रवास करणाऱ्या यानाचा उल्लेख कसा आला हा वैज्ञानिक कौतुकाचा विषय आहे.

विमानाची बत्तीस रहस्ये

यंत्राधिकाराधिकरण हे या ग्रंथातील एक सुरवातीचे प्रकरण. त्याचा सारांश येथे देतो. वैमानिकाला विमानांची ३२ रहस्ये कळली तरच विमानाची रचना,

उड्डाण, विमान चालविणे, थांबविणे, विमानाची चित्रगती (spectacular-feats), या गोष्टी येतील. ती रहस्ये पुढीलप्रमाणे :–

१ मांत्रिकरहस्य– सिद्धमार्गात सांगितलेल्या छिन्नमस्ता, भैरवी, वेगिनी, सिद्धांबा, इ. मंत्रांच्या अनुष्ठानाने उपलब्ध होणाऱ्या घुटिका व पादुका यांच्या दृश्यादृश्य शक्तींच्या साह्याने, तसेच सिद्धांबा, ओषधीश्वरी, इ. मंत्रांनी मंतरलेल्या औषधी व त्यांच्या द्रावणाने तयार केलेल्या तेलांच्या साह्याने, तसेच भुवनेश्वरी इ. मंत्रानुष्ठानाने प्राप्त होणाऱ्या मंत्रशक्तींच्या व क्रिया-शक्तींच्या साह्याने कलांचे संयोजन करून कधीही न मोडणारी, न जळणारी, नाश करता न येणारी विमाने तयार करणे.

२. तांत्रिकरहस्य– तंत्रशास्त्रात सांगितलेल्या महामाया, शंबर, इ. च्या अनुष्ठानांनी त्या त्या शक्ती प्राप्त करून घेणे.

३. कृतकरहस्य– विश्वकर्मा, इ. च्या शास्त्रात सांगितलेल्या रीतीने ती ती शक्ती मिळवून विमानांची बांधणी करणे.

४. अंतरालरहस्य– वातावरणातील थरांच्या सीमास्थानी विमानप्रवेश झाला असता त्या थरांच्या शक्तींच्या संमर्दाने विमान चूर्णित होण्याचा संभव असतो. त्या संमर्दात विमान सापडू नये म्हणून त्या वादळांची पूर्वसूचना मिळ-ताच विमान त्वरित थांबविता येणे.

५. गूढरहस्य– वातावरणाच्या आठव्या थरातील यासा, वियासा, प्रयासा इ. वातशक्तींनी सूर्यकिरणातील तमःशक्ती आकर्षित करून घेऊन त्या दोहोंच्या संयोजनाने विमान शत्रूंना न दिसेल असे करणे.

६. दृश्यरहस्य– आकाशात वीज, वायू व सूर्यकिरण यांच्या शक्तीचे संमेलन घडून जो प्रकाश (बिंब) उत्पन्न होतो त्याची शक्ती विमानपीठाच्या अग्रभागी असलेल्या विश्वक्रिया नावाच्या आरशात प्रतिबिंबित करून त्या प्रकाशाच्या संनिवेशाने (manipulation) एका मायाविमाना (camonfl-age plane) चा आभास निर्माण करणे.

७. अदृश्यरहस्य– सूर्यबिंबाच्या अग्रभागातील वैणरथ्य, विकरणा इ. शक्तींनी आकाशतरंगातील शक्तिप्रवाह (force of etherial flow in the sky) आकर्षित करून तो वातावरणातील बलाहा, विकरणा, इ. पाच शक्तींशी नियोजित करावा व त्यायोगे श्वेतमेघाप्रमाणे गोल आकाराचे एक आवरण (cover) तयार करावे आणि आपले विमान अदृश्य करावे.

अनुक्रमणिका

८. परोक्षरहस्य-विमानातील शक्ति-आकर्षण नामक आरशाने शरद् ऋतूतील वातावरणाच्या सहा थरांपैकी दुसऱ्या थरात विमान अदृश्य करून मेघशक्ती आकर्षित करावी आणि ती विमानाच्या परिवेषचक्राच्या (halo) ठिकाणी स्थापन करावी. त्यायोगे उत्पन्न होणाऱ्या स्तंभन शक्तीने (paralysing force) शत्रूची विमाने निकामी करता येतात.

९. अपरोक्षरहस्य–रोहिणी नामक विजेच्या उपयोगाने विमानासमोर येणाऱ्या वस्तू प्रत्यक्ष दिसतात.

१०. संकोचनरहस्य–अंतरिक्षात अतिवेगाने पळणाऱ्या विमानाचे पंख पसरलेले असताना धोका निर्माण झाला तर विमानातील सातवी कळ (कीली, switch) दाबून पंखांचा संकोच करावा.

११. विस्तृतरहस्य–आकाशातील वातावरणाच्या तिसऱ्या व पाचव्या थरात विमान वाऱ्याच्या मध्यवर्ती स्रोतात सापडले असता विमानातील अकराव्या विभागात (रेखामुख) असलेली कळ दाबून लगेच उपयुक्त ठरणारा विमानविस्तार करावा.

१२. विरूपकरणरहस्य–यंत्राने ३२ व्या प्रकारचा धूर निर्माण करून त्यावर आकाशतरंगशक्तीच्या उष्णतेने उत्पन्न होणारा प्रकाश पाडावा. तो प्रकाशित धूर पद्मकचक्र नावाच्या नळीतून विमानाच्या शिरोभागी असलेल्या व भैरवी-तेलाने संस्कारित केलेल्या (oil immersion) वैरूप्यदर्शन नावाच्या आरशावर (distorting mirror) पाडून १३२ व्या प्रकारची (कक्ष्य प्रमाण) गती दिली असता विमानाचा जो विकृत मंडलाकार आकार दिसू लागतो, त्याचे पाहणाऱ्याना भय वाटते.

१३. रूपांतररहस्य– गृध्रजिव्हा, कुंभिणी, काकजंघा इ. तेलांनी संस्कारित केलेल्या वैरूप्यदर्पणावर १९ व्या प्रकारचा धूर सोडावा. त्यावर यानातील कुंटिणी नामक शक्तीची योजना करावी. म्हणजे त्या विमानाकडे पाहणारांना सिंह, वाघ, अस्वल, सर्प, गिरि, नदी, वृक्ष, इ. चे आकार दिसतात.

१४. सुरूपरहस्य– करक नामक तेरावी शक्ती उत्पन्न करून ती बर्फा इतक्या थंड हवेसह एका नळीवाटे विमानाच्या उजव्या बाजूस असलेल्या पुष्पिणी, पिंजुला, इ. दर्पणावर सोडावी. शिवाय त्या दर्पणांवर सुरधाशक्ती (beam) केंद्रित करावी. म्हणजे विमान पाहाणाऱ्यांना निरनिराळी फुले माळलेल्या दिव्य अप्सरांची स्वरूपे दिसू लागतात.

१५. ज्योतिर्भावरहस्य– सूर्याच्या संज्ञान इ. ज्या सोळा कला (digits) असतात, त्यापैकी १२ ते १६ या पाच कलांची प्रभा आकर्षित करून ती आकाशाच्या चतुर्थ मार्गातील मयूखनामक विभागातील वायुमंडलावर (air force) केंद्रित करावी. तसेच आकाशाच्या तरंगशक्तीच्या प्रभेचे वातमंडलातील (air mass) सातव्या थरातील प्रभाशक्तीशी संमीलन करावे. नंतर या दोन शक्ती विमानातील पाच नळयातून विमानातील गुहागर्भनामक दर्पण-यंत्राच्या तृतीय कोशावर (section) केंद्रित कराव्या. म्हणजे सकाळच्या सूर्यप्रकाशाप्रमाणे प्रकाश दिसतो.

१६. तमोमयरहस्य– तमःशक्त्यपकर्षण नामक आरशाने अंधाराची शक्ती प्राप्त करून ती विमानाच्या वायव्य भागातील तमोयंत्रामधून तमविजेशी जोडावी. म्हणजे कळ दाबून भर दुपारी सुद्धा अमावास्येच्या रात्रीप्रमाणे सर्वत्र अंधार पाडता येतो.

१७. प्रलयरहस्य– यानाच्या पुढील भागी केंद्रस्थानी असलेल्या उपसंहार-यंत्राच्या (contracting machine) नळीतून सातव्या प्रकारचा धूर आकर्षित करून तो मेघाच्या धुरात मिसळावा व ते मिश्रण विजेच्या जोराने पाच तोंडे असलेल्या वायुनळीत सोडावे. म्हणजे त्यायोगे प्रलयकाळी होतो तसा सर्व पदार्थांचा नाश होईल.

१८. विमुखरहस्य– कुबेर, विमुख, वैश्वानरादि विषारी चूर्णांची शक्ती रौद्री नावाच्या आरशाच्या तिसऱ्या नळीत कोंडावी. नंतर वातस्कंधाची (air mechanism) कळ दाबावी. म्हणजे त्या विमानाकडे पाहणारे मूर्च्छित होतात व निस्तेज बनतात.

१९. ताररहस्य– आकाशाच्या तरंगशक्तीशी (etherial force) वायुशक्तीचे १० भाग, जलशक्तीचे ७ भाग व सूर्यकिरण प्रभाशक्तीचे १६ भाग मिसळावे. ही मिश्रित शक्ती तारमुख नावाच्या आरशामधून विमानाच्या अग्रभागी असलेल्या शक्तिनळीतून सोडली की निरनिराळी नक्षत्रे दिसत आहेत असे वाटते.

२०. महाशब्दविमोहनरहस्य– विमानातील सात नळयांतील वायू शब्द-केंद्रात एकत्रित करून त्याची कळ दाबावी. त्याच्या वेगाने ६२ ध्वनिकलांच्या संघट्टनाएवढा मोठा ध्वनी होतो. त्या ध्वनीने सर्वांच्या हृदयाचा थरकाप होतो. त्या ध्वनीचे कंपन जेव्हा तीन किष्कू (हात किंवा वीत) – एवढे होते तेव्हा ऐकणाऱ्यांची स्मृती जाते व त्यांना वेड (विमोहन) लागते.

अनुक्रमणिका

२१. लंघनरहस्य– वायुमंडळाच्या दोन थरांच्या सीमारेषांवरून विमान संचार करीत असताना विमानाकडे जेव्हा सूर्यबिंबाच्या वाडबामुख नावाच्या किरणज्वालांचा प्रवाह झेपावतो तेव्हा विमान पेटते. त्याचे निवारण करण्यासाठी विमानातील वीज व वायू यांच्या शक्ती एकत्रित करून त्या विमानातील प्राणकुंडलीच्या (life centre) ठिकाणी जोडाव्या. नंतर कळ दाबून विमानाचे उड्डाण करून वातावरणातील थरांच्या सीमारेखा ओलांडाव्या.

२२. सर्पगमनरहस्य– वायूच्या दंडवक्त्र इ. सात प्रकारच्या शक्ती आणि सूर्यकिरणशक्ती आकर्षित करून यानाच्या अग्रभागी असलेल्या वक्रप्रसारण नामक केंद्राच्या (zigzagging centre) ठिकाणी योजाव्या व त्या शक्तिउद्गम नावाच्या नळीत प्रविष्ट कराव्या. नंतर कळ दाबल्याने विमान सर्पाप्रमाणे गमन करते.

२३. चापलरहस्य– शत्रूचे विमान दिसले की विमानाच्या मध्यभागी असलेली शक्तिपंजर नावाची कळ दाबावी. म्हणजे एका चुटकी (छोटिका) सरशी ४०८७ इतका महातरंगवेग (atmospheric wave speed) उत्पन्न होतो. त्याने शत्रूच्या विमानाचे कंपन होते.

२४. सर्वतोमुखरहस्य– आकाशात शेकडो शत्रुविमानांनी आपल्या विमानाचा नाश करण्यासाठी मार्ग अडविला असता विमानाच्या शिरोभागी असलेली कळ दाबून एकाच विमानाचा अनेक विमानांप्रमाणे आभास निर्माण करून सर्व दिशांना संचार करता येतो.

२५. परशब्दग्राहकरहस्य– विमानातील शब्दग्राहक नामक यंत्राद्वारे आकाशातील सातही मंडळात भ्रमण करणाऱ्या शत्रुविमानातील लोकांचे संभाषण व इतर ध्वनी ऐकू येतात.

२६. रूपाकर्षणरहस्य– विमानातील रूपाकर्षण (photographic) यंत्रद्वारा परविमानातील वस्तूंची रूपे (telivision) दिसतात.

२७. क्रियाग्रहणरहस्य– विमानाच्या तळाशी असलेली कळ दाबून शुद्ध (पांढरे) वस्त्र पसरले जाते. विमानाच्या ईशान्य कोपऱ्यातील तीन द्रावकांमध्ये (acids) शक्तिसंयोजन करून (electrifying) ती शक्तियुक्त द्रावके सातव्या वर्गाच्या सूर्यकिरणांसमोर धरावी. ती किरणसंयुक्त (resultant) शक्ती त्रिशीर्ष नावाच्या दर्पणाच्या नळीत केंद्रित करावी. नंतर वर सांगितलेले शुद्ध वस्त्र दर्पणासमोर धरावे. त्या दर्पणाच्या नळीतील पूर्वोक्त शक्तीचे प्रसारण करण्यासाठी वरची एक कळ दाबावी, म्हणजे विमानाखालील

पृथ्वी व अंतराळ यांत शत्रूकडून घडणाऱ्या सर्व गुप्त क्रियांच्या स्वरूपाचे प्रतिबिंब शुद्ध पटावर प्रत्यक्ष चित्रित होते.

२८. दिक्प्रदर्शनरहस्य– विमानाच्या अग्रभागी असलेली कळ दाबून दिशांपति नावाच्या यंत्राच्या नलिकाद्वारा शत्रुयान कोणत्या दिशेने येत आहे ते कळते.

२९. आकाशरहस्य– काळ्या अभ्रकाचे पाणी (solution), पिचुकंद-मूल (neem), आणि भूनाग (snail shell) नावाची द्रावके (decoc-tions) यांचे मिश्रण करून त्याचा यानाच्या आवरणाच्या अभ्रकपट्टयांवर लेप द्यावा. त्यावर वायुपथातील किरणशक्तीचे संयोजन करावे. म्हणजे विमान आकाशाच्या रंगाचे होते, व मग शत्रूला दिसत नाही.

३०. जलदरूप रहस्य– करकाम्ल (डाळिंबाचा रस), बिल्वतैल, शुल्बलवण (copper salt), धूमसार, ग्रंथिक (गुगुळ) रस, सर्षपपिष्ट (मोहरीची पूड), मीनावरण (माशाचे कल्ले), यांच्या द्रवांचे (decoctions) शास्त्रात सांगितल्याप्रमाणे योग्य भाग घेऊन मिश्रण करावे. त्यांत मोत्याच्या शिंपल्यांची व लवणसाराची (rock salt) पूड मिसळावी. त्या मिश्रणातून धूमासारखी शक्ती तयार होते. नंतर पूर्वी सांगितलेल्या अधूमाकार नावाच्या द्रावाने विमा-नाच्या बाह्य भागाला लेप करावा व त्यावर सदर धूमाकार शक्ती पसरावी म्हणजे विमानाला ढगाचे रूप येते.

३१. स्तंभक रहस्य– विमानाच्या उत्तर बाजूस असलेल्या संधिमुख नावाच्या नळीतून अपस्मार उत्पन्न करणारा धूर (poison fume) संग्रहीत करून तो स्तंभनयंत्राने सर्वत्र पसरला की परविमानातील लोक स्तब्ध (stiff, paralysed) होतात.

३२. कर्षणरहस्य -- शत्रूची अनेक याने आपल्या विमानाचा नाश करण्या-साठी आली तर विमानाच्या नाभीच्या ठिकाणी असलेल्या वैश्वानर नामक नळीतील ज्वालिनीशक्तीचे प्रज्वालन करून ८७ लिंक इतकी उष्णता उत्पन्न होण्यासाठी दोन चक्रांवरील कळी दाबाव्या आणि शत्रुविमानावर ती शक्ती वर्तुळाकार सोडावी. म्हणजे शत्रुविमान नष्ट होते.

◆ ◆ ◆ ◆

श्री. शरद पाटील

यज्ञ : ९ :

या देवविवाहित दांपत्याच्या समागमाची मुदत किती असे व ही मुदत संपल्यानंतर राष्ट्रीच्या त्या ब्रह्मन्‌चे काय होत असे ? या समस्येच्या सोडवणुकीसाठीही आपल्याला पुन्हा केरळकडे वळावे लागेल.

केरळच्या ब्रह्मन् कालखंडात, म्हणजे इ. स. २१६ पूर्वी, थंपुराट्टीच्या धर्मपतीला रक्षापुरुषन् म्हणत व त्याची मुदत तीन वर्षांची असे.[१] त्याची निवड गणाचे प्रतिनिधी करीत. असे जरी त्याबद्दलचा वृत्तांत म्हणत असला, तरी आम्ही निर्णायक पुराव्यानिशी दाखवले आहे की राष्ट्री स्वतः त्याची निवड करीत असे. पण त्याच पुराव्यांनी हेही दाखवले आहे, की हा देवविवाह त्या दांपत्याची वा ते ज्या ज्ञातींचे सदस्य असत त्यांची खाजगी बाब नसून, तो त्या गणाचा उत्सव असे. थंपुराट्टीच्या देवविवाहाला संमती देऊन तो संपन्न करायच्या प्रसंगीही असाच उत्सव भरत असे व त्याला मामांकम् वा महामखम्; शब्दशः अर्थ महायज्ञ, म्हणत. इ. स. १७९३ मध्ये लिहिल्या गेलेल्या त्याच्या हकीकतीवरून असे मानले जाते की, ही प्रथा पेरुमालपूर्व काळापासून, म्हणजे ब्रह्मन् काळापासून, चालत आलेली असावी –

श्री. फ्रॅन्सिस रीड हे १७९३ साली लिहिताना या उत्सवाची खालीलप्रमाणे हकीकत नमूद करतात : " हा उत्सव थिरुनावायेला शिवन् देवाच्या पॅगोडा (मंदिरा) जवळ दर बाराव्या वर्षी साजरा होतो; तो २८ दिवस चालतो व भारताच्या सर्व भागांमधून प्रचंड प्रमाणावर लोक जमतात. त्यात अनेक धार्मिक विधी, योद्धयांचे खेळ, लोकनाट्ये, इ. होतात व भव्य बाजार भरतो. या उत्सवाचा उगम अगदी प्राचीनतम काळात, किमानपक्षी पेरुमालांच्या अमदानी अगोदर–ज्यांच्या अध्यक्षतेखाली तो होई.– झाला असावा असे दिसते ......"'[२]





हा उत्सव परशुरामाने सुरू केला असे मानले जाते. थिरुनावायेला पेरियार नदीच्या काठी शिवाच्या मंदिराजवळ होई. तो केरळचा महान्तम राष्ट्रीय उत्सव होता[३] व अंतिम महोत्सव इ० स० १७९३ मध्ये झाला.[४]

उत्सव म्हणजे आपल्याला आता केवळ जत्रा (यात्रा) वाटते, आणि मध्ययुगीन वा सामंतप्रथाक काळाचा इतिहास आपल्याला सांगतो की, त्या प्रसंगी त्या भागातल्या व्यापाराच्या सर्वात मोठ्या उलाढाली होत. या उत्सवांना सामंतप्रथापूर्व समाजजीवनात जे सर्वश्रेष्ठ स्थान होते त्याचा सामंतप्रथेने लोप केला.

मामांकम् ना केवळ जत्रा होती, ना केवळ बाजार होता, तर असा प्रसंग होता की ज्यावेळी केरळची गणपरिषद भरे. मध्ययुगीन केरळचे शासन त्रि-स्तरी सभांच्या यंत्रणेकडून होत असे.

' ... ... तीन प्रकारच्या कूट्टम् वा सभा याप्रमाणे ··· आहेत- (१) गावाची वा थरची कूट्टम् , (२) नाडु वा जिह्याची कूट्टम् , व (३) सबंध केरळ-मलबारची कूट्टम् . शेवटची (कूट्टम्) सर्वसामान्यपणे १२ वर्षांतून केवळ एकदाच महामखम् महोत्सवाच्या प्रसंगी थिरुनावायेला पोन्नानी नदीच्या काठी भरत असे. पहिली, थरची कूट्टम् . वा गावकऱ्यांची पंचायत, जीत त्यांचे प्रतिनिधित्व थरवाड वा कुटुंबांचे करणवेर करीत. स्थानिक महत्वाच्या प्रश्नांवर विचारविनिमय करीत असे; दुसरी, नाडूची कूट्टम् वा जिल्ह्यातील गावांच्या प्रतिनिधींची सभा, व्यापक महत्वाच्या प्रश्नांवर चर्चा करीत असे; आणि तिसरी, सबंध केरळची कूट्टम् , राष्ट्रीय महत्वाच्या प्रश्नांची भवति न भवति करीत असे ... ... '[५]

गणसमाजाच्या परिभाषेत या प्रादेशिक वर्गवारीचा अर्थ होतो- (१) कुलसभा, (२) ज्ञातिसभा, व (३) गणसभा वा परिषद्. या मामांकम् गणसभेत काय कामकाज होत असे ? ...

'...... केरळात व्याळवट्टम्चा वा गुरुचक्राचा बारा वर्षांचा कालावधी अत्यंत महत्वाचा असतो. सर्व अधिकारपदांची मुदत या काळापुरती असे; जमीनधारणेचे सर्व करारमदार या मुदतीपुरतेच वैध असत. सर्व सौदे, नेमणुकी करार व जमीनधारणा यांचे नूतनीकरण १२ वर्षे संपताच करावे लागे, सर्व सामंती संबंधांचे या मुदतीच्या अंती विच्छेदन होई, आणि मामांकम्च्या प्रसंगी सर्व पक्ष गंभीर विचारविनिमयाकरता थिरुनावायेला जमत व परस्परातील विद्यमान् संबंधांचे पुनर्घटन करीत. मलबारच्या प्राचीन राज्यव्यवस्थेत, मग

ती लोकसत्ताक असो की राज्यसत्ताक, राज्यकर्ता हा १२ वर्षांच्या शेवटी बदलला जाई. सबंध राष्ट्राच्या संमतीने व मान्यतेने करायची राज्यारूढ अधिपतीची पदच्युती व नव्याची नियुक्ती या राष्ट्रीय महोत्सवातच होई.........'[१]

ब्रह्मन् काळात सत्ताधिष्ठित रक्षापुरुषन्ची तीन वर्षांनंतरची पदच्युती व नव्याला मान्यता ही कामे अशाच गणपरिषदेत पार पाडली जात असावी.

अथर्ववेदीय भूमिसूक्त प्राचीन वैदिकजनांच्या विविध सभांची यादी देते (१२.१.५६)–

ये ग्रामा यद् अरण्यं याः सभा अधि भूम्याम् ।
ये सम्–ग्रामाः समितयस् तेषु चारु वदेम ते ॥

[पृथ्वीवर या ज्या कुल (सभा), व्रज (सभा), (गणवृद्धांच्या) सभा, (नियतकालिक) गणपरिषदा व (गणमुख्यांच्या युद्ध) समित्या आहेत. त्यांतील आमची भाषणे तुला प्रसन्न करोत.]

तैत्तिरीय संहिता (२.१.८.४) सांगते, की या नियतकालिक वा खास सम्– ग्राम गण परिषदांमध्ये महत्वपूर्ण कायदे व ठराव होत (संग्रामे संयन्ते समय–कामः ।) या सभापरिषदांचे कामकाज संगीत, नृत्य व आनंदप्रमोदात चाले हे आपण तिसऱ्या प्रकरणात पाहिलेलेच आहे. ७.१२.२ ही अथर्ववेदीय ऋचा सभेला नरिष्टा या नावाने संबोधते ज्याचा अर्थ आनंदप्रमोद वा क्रीडा असाही होतो. समन हे निश्चितच प्राचीन वैदिक काळाचे मामांकम् होते. इंद्राणी १०.८६.१० या ऋचेने गाते की, स्त्रिया पूर्वापार काळापासून समनाला जात आलेल्या आहेत. समनात होणाऱ्या नाट्यविधींबाबतचे कोसंबींचे म्हणणे अगोदर उद्धृत केलेलेच आहे.

समनाला महाकाव्यकालात समाज असे म्हटले जाऊ लागले. रामायण म्हणते, की अराजक राष्ट्रात समाज होत नाहीत (२.६७.१५), व पुढे जाऊन सांगते की अयोध्या 'समाजोत्सवशोभित' आहे (२.१०१.४४). महाभारत (१.१४२.३) वारणावतात, पशुपतीच्या नगरात, भरणाऱ्या समाजाचे वर्णन करते. दक्षिणपञ्चालांच्या राजधानीत झालेल्या द्रौपदीच्या बहुपतिक स्वयंवरोत्सवाला वारंवार समाज असे म्हटले गेलेले आहे (१.१८४. २८; १८६. २९ १८७.२१). मत्स्यांच्या समाजांमध्ये मल्लयुद्ध करून आपले सामर्थ्य प्रदर्शित करायचा इरादा भीमाने प्रकट केला (४.२.७). मत्स्य हे ब्रह्मदेवाच्या नावे आषाढ महिन्यात समाज भरवीत (४.१३.१४). स्मृतिकार आपस्तंब (ख्रिस्तपूर्व ६००–३००) चैत्र महिन्यातील वसंतोत्सवात व

अनुक्रमणिका

आषाढ महिन्यातील इंद्रोत्सवात वेदांच्या अनुवाक-स्वाध्यायाला मनाई करतो.[८] जैनांचे आचाराङ्गसूत्र उत्तर भारतात प्रचलित असलेल्या उत्सवांची (मह) महत्त्वपूर्ण यादी देते –

' भिक्षाटन करणाऱ्या भिक्षु वा भिक्षुणीने खालील प्रसंगी (वा ठिकाणी) अन्न, इ० स्वीकारू नये : समवायात (जत्रेत); श्राद्धात, इंद्र वा स्कंद वा रुद्र, वा मुकुंद, वा भूत, वा यक्ष, वा नाग वा स्तूप, वा चैत्य, वा वृक्ष वा गिरि, वा दरी, वा कूप (अगड), वा दह (तळे), वा सर (सरोवर), वा सागर, वा आगर, (आकर, खाण) यांच्या महोत्सवांमध्ये . . . '[९]

जगदीश चंद्र जैन सांगतात की प्राचीन भारतात इंद्र, स्कंद, यक्ष व भूत यांच्या उत्सवांना सर्वात जास्त महत्व होते –

' निशीथ चूर्णी (१९, पृ. ११७४) इंदमह, खंदमह, जक्खमह व भूयमह यांचा महोत्सव (महामह) म्हणून निर्देश करते, ते अनुक्रमे आसाढ, आसोय (आश्विन), कत्तिय व चेत्त या महिन्यांच्या पौर्णिमांना (पुण्णिमा) साजरे होत. लोक हा काळ खाण्यात, पिण्यात, नृत्यात, गायनात व मित्रांना भेटण्यात घालवीत. '[१०]

बौद्ध धर्मग्रंथ समन वा समाजाला समज्जा म्हणतात. बुद्धाने गहपति-पुत्त सिङ्गालाला उपदेश केला, की समज्जात नृत्य, गायन, वादन, लोकनाट्ये, इ. होत असल्याने त्यात भाग घेणे पाप आहे (" ... क्व नच्चं, क्व गीतं, क्व वादितं, क्व अक्खानं, क्व पाणिस्सरं, क्व कुम्भथुनं तिइमे खो, गहपति पुत्तं, छ आदीनवा समज्जा- अभिचरणे । ")[११] महावीर व बुद्ध या दोघांचाही या उत्सवांना विरोध होता. अशोकाने या समज्जांना बंदी घातली.[१२] बंदीचे कारण त्याने ते स्वैराचारमूलक असल्याचे जरी दिलेले असले, तरी सर्वोच्च स्तरावरील या गणपरिषदांवर कायदेशीर प्रतिबंध घालण्यात भारताचा हा महत्तम राजा इतिहासाचे साधनमात्र झालेला होता. दासप्रथेच्या संध्याकालाने काही शतकांपासून या कायदेशीर प्रतिबंधाची व्यावहारिक पूर्वतयारी करीत आणलेली होती. यानंतर सामंती चक्रवर्ती व राजे यांचे प्रदीर्घ शासनबाहु ज्या भागांपर्यंत पोहोचू शकत होते त्या भागात हे उत्सव केवळ जत्रा व नियतकालिक बाजार म्हणून उरले.

आपण या महोत्सवांचे परीक्षण स्कंदमहोत्सवाने सुरू करू या. महाभारत आपल्याला सांगते, की स्कंदाचा जन्म लोक-माता (३.२२६.२१–२३) व देवांचा ब्रह्मन् अग्नि (३.२२५.७) यांच्या दैवी संयोगातून झाला.

मातृदेवता पार्वती व दुर्गा याही त्याच्या माता असल्याचे सांगितले जाते. स्कन्द् या धातूचा अर्थ होतो वीर्योत्सर्ग करणे. स्कंद या शब्दाचा अर्थ होतो नदीचा काठ. हे सर्व सिंधूच्या नदीमातृक संस्कृतीकडे अंगुलीनिर्देश करतात. आपटेकृत संस्कृत-इंग्लिश शब्दकोष सांगतो की स्कंदमहोत्सव चैत्री शुक्ल (?) षष्ठीला होई, तर जैन परंपरा सांगते की तो आश्विनी पौर्णिमेला होई.

नंतर येतो इंद्रोत्सव. महाभारताचे आदिपर्व (६३.१५–२७) या महोत्सवाची उत्पत्ती निवेदन करते. चेदींचा राजा उपरिचर याच्यावर प्रसन्न होऊन इंद्राने त्याला माळेने अलंकृत केलेला एक बांबू दिला आणि दर वर्षारंभी तो जमिनीत गाडून इंद्रोत्सव करायची आज्ञा केली. इंद्र हा महाकाव्य-कालीन पर्जन्यदेव असल्याने हा महोत्सव साजरा करण्यातून वेळेवर पाऊस पडतो व भरघोस पीक येते असा विश्वास होता.

गुढीपाडवा हा या महोत्सवाचा अवशेष असून तो महाराष्ट्रात अजूनही चैत्री शुद्ध प्रतिपदेला साजरा होतो. एका काठीवर नवे वस्त्र (बहुधा स्त्रीचे लुगडें व चोळी) लपेटून त्यावर नवपल्लवित निंबाची फांदी बांधून त्यावर तांब्या ठेवतात.

हरिवंशानुसार[१३] पूर्वी इंद्रोत्सव सबंध पावसाळाभर (आषाढ ते आश्विन) चाले. रामायण (४.१६.३७) सांगते की पावसाळ्याच्या सुरवातीला उभारलेला इंद्रध्वज आश्विनी पौर्णिमेला उतरवला जाई—

इन्द्र-ध्वज इव उद्भूतः पौर्णिमास्यां मही-तले ।
आश्वयुक्-समये मासि गत-सत्त्वो विचेतनः ॥

[(वर्षाऋतूच्या आरंभी) उभारलेला इंद्रध्वज जसा आश्विनी पौर्णिमेला खाली पडतो, तसा प्राणांतिक जखम होऊन (वाली जमिनीवर कोसळला).]

हरिवंशाने[१४] नवोदित अराजक संघगण समाजव्यवस्थेचा प्रतिनिधी कृष्ण व दैवी राजसत्ताक समाजव्यवस्थेचा प्रतिनिधी इंद्र यांच्यातील संघर्षाचे चित्रण केलेले आहे. इंद्र पराभूत झाला आणि त्याच्या उत्सवाचे शेवटचे दोन महिने (भाद्रपद व आश्विन) त्याला कृष्णाने पुरस्कारलेल्या गिरि-यज्ञासाठी द्यावे लागले.[१५]

शिलप्पदिकारम् या दक्षिण भारतीय महाकाव्यात यासारख्याच एका महोत्सवाचे जास्त तपशीलवार वर्णन आलेले आहे. या वर्णनाचा सारांश व्ही. आर. रामचंद्र दीक्षितार यांनी खालीलप्रमाणे दिलेला आहे—

'... या महाकाव्याचा सबंध ५ वा सर्ग इंद्रोत्सव व संबंधित समारंभ यांच्या वर्णनात खर्ची पडलेला आहे ... तो वार्षिक उत्सव असून अनेक दिवस चालत असे. तो चित्तिरइ. (चैत्र) महिन्याच्या पौर्णिमेला सुरू होई, आणि त्याचे उद्घाटन पुहार वंशातल्या मुचुकुंद नावाच्या एका प्राचीन राजाच्या मदतीसाठी इंद्राने पाठवलेल्या दैवताच्या पूजेने होई. पुहार नगराच्या पाच वेगवेगळ्या मन्रम्‌मध्ये यज्ञ केले जात (२.१४०-४). या उत्सवाचे एक वैशिष्टय म्हणजे नगारा वज्रकोट्टम्‌मधून हलवून ऐरावत मंदिरात नेणे, जेथे तो इंद्राला पवित्र असलेल्या हत्तीच्या मानेवर ठेवला जाई. इंद्राचा स्थान-समारंभ हा उत्सवाचा महत्त्वाचा दिवस असे. इन्द्रध्वजम् उत्सवाबद्दल आपण संस्कृत साहित्यात ऐकतो (उ. वीरमित्रोदय, राजनीतिप्रकाश, पाने ४२१-३३). या उत्सवाचे तामिळ साहित्यातल्या तलैक्कोल समारंभाशी सादृश्य आहे, पण प्रत्यक्ष इंद्रोत्सवाचा मात्र त्यात समावेश नाही ...'[१६]

पण हा सारांश आपल्याला या उत्सवाची समर्पक कल्पना देत नाही. त्याकरता आपल्याला खुद्द या महाकाव्याकडेच गेले पाहिजे. पुहारची गणिका माधवी ही उर्वशी व इंद्रपुत्र जयंत यांच्या दैवी संभोगातून जन्मली होती[१७]. या महोत्सवात तिने तिच्या कलेचे प्रदर्शन करून गणिकेच्या जीवनक्रमाची सुरवात केली.

'रंगमंचावर मानाचे स्थान तलैक्कोल या बांबूच्या मंगलदंडाला होते. तो तलैक्कोल इंद्रपुत्र जयंताचा ध्वज होता व चोल राजाच्या राजप्रासादात प्रचलित असलेल्या सांप्रदायाचे प्रतीक होता. ज्या ज्या वेळी राजनर्तकी नृत्याचा कार्य-क्रम करी, त्या त्या वेळी ती सुवर्णकुंभात आणलेले पवित्र पाणी त्याच्यावर शिंपडी व पुष्पमालांनी त्याला अलंकृत करी. नंतर तो एका प्रचंड हत्तीवरून रंगशालेकडे नेला जाई, ...

'दुदुभीभेरींच्या आवाजात राजाने त्याच्या चार श्रेणींच्या अमात्यांसह त्या हत्तीला प्रदक्षिणा घातली. नंतर तो तलैक्कोल त्याने रथात एकट्या बसलेल्या राजकवीच्या हाती दिला. मग सर्व मिरवणुकीने शहरातून चालत गेले, आणि रंगशालेत प्रवेश करून त्यांनी मंगल तलैक्कोलची मानाच्या जागी प्रतिष्ठापना केली.

'माधवीने प्रथम आंध्र देशातले वधूक नावाचे उत्तरेकडचे नृत्य, नंतर त्याचाच एक पंचविध लयीतला प्रकार, यांचे प्रदर्शन केले. नृत्याच्या त्या दोन्ही प्रकारांचे एका विलोभनीय सौंदर्यात तादात्म्य झाले ...... तिच्या नृत्याच्या

पूर्णतमतेने राजाला मंत्रमुग्ध केले, ... त्याने तिला हरितपर्णांचा एक हार व आठ हजार कलंजू सुवर्ण मोहोरा दिल्या. मंगल तलैक्कोल समारंभपूर्वक घ्यायची योग्यता असलेल्या नर्तकी जेव्हा पहिल्या वेळी त्याच्यासमोर नृत्याविष्कार करीत, त्यावेळी असेच पारितोषिक तो प्रथेनुसार देत असे.

'मृगनयना माधवीने नंतर तिच्या कुब्जा दासीला धनाढ्य श्रेष्ठींची रहदारी असलेल्या राजरस्त्यावर उभे राहून हार दाखवीत पुढीलप्रमाणे घोषणा करायची आज्ञा केली: "जो कोणी हा पर्णहार एक हजार सुवर्णकलंजूंना विकत घेईल, तो लतेपेक्षाही लवचीक व चपल असलेल्या माझ्या स्वामिनीचा प्रभु होईल." आणि त्या पर्णहारावर कमलाक्षी माधवीची प्रतिकृती चितारलेली होती.

'तो हार खरीदला कोवलन्ने. दासीच्या मागोमाग तो माधवीच्या शयनागारात गेला व तिला त्याने आपल्या बाहूत घेतले,......'[१८]

तलैक्कोलचा महोत्सव हा मुळात मातृदेवता उर्वशी व तिचा धर्मपती जयंत यांच्या मानवी प्रतिनिधींचा देवविवाह होता. आद्य ब्रह्मन् पुरोहित वसिष्ठाबद्दलची एक वैशिष्ठ्यपूर्ण प्राचीन परंपरा आपल्या संशोधनाला उद्दिष्टाजवळ घेऊन जाते. स्मृतिकार मनु (ख्रिस्तपूर्व २ रे शतक ते इ. स. २ रे शतक) म्हणतो (९-२३)-

अक्षमाला वसिष्ठेन संयुक्ता ऽधम-योनि-जा ।

[अधम योनीत जन्मलेली अक्षमाला वसिष्ठाशी संयुक्त झाली.][१९]

टीकाकार खुलासा करतात- 'अक्षमाला वा अरुंधती ही चांडाली होती (गोविंदराज, राघवानंद), आणि श्रुति सांगते (राघवानंद), की ऋषींच्या अनुमतीने ती वसिष्ठ ऋषीची पत्नी झाली.....[२०] हेमचंद्र ही अक्षमाला व अरुंधती एक होत्या असे सांगतो.[२१]

या श्रुतिपरंपरेला बौद्ध साहित्याकडून पुष्टी मिळते. बौद्ध महाकवी अश्वघोष (इ. स. १ ले शतक) त्याच्या बुद्ध चरितात सांगतो (४. ७७.)-

मातङ्ग्याम् अक्षमालायां गर्हितायां रिरंसया ।
कपिञ्जल-अदं तनयं वरिष्ठो ऽजनयन् मुनिः ॥

[मातंगी अक्षमालेवर आसक्त झालेल्या वसिष्ठ मुनीने तिच्याशी समागम करून कपिंजलाद (तित्तूर पक्षाची पारध करणारा) नावाचा मुलगा जन्माला घातला]

जरी उत्तर वैदिक काळात मातंग व चांडाल या जाती ब्राह्मणी-वर्ण जातीव्यवस्थेत हीनतम जाती समजल्या जाऊ लागल्या होत्या, तरी स्त्रीलिंगात हे शब्द अनुक्रमे पार्वती व दुर्गा या मातृदेवतांची पर्यायवाची नावे म्हणून प्रयुक्त होत असत.[२२] संयुत्तनिकाय- पालि (४७. १९) बांबूला 'चण्डाल-वंस' म्हणते व त्यावर खेळ करण्याऱ्या कोल्हाटयाला 'चण्डाल- वंसिक.' म्हणून मुळात चांडाली ही बांबूच्या वाडीची मातृदेवता असली पाहिजे. इंद्र व तलैक्कोल यांचे महोत्सव मूलतः चांडाली वा मातंगीचेच महोत्सव असले पाहिजेत; कारण मंगल तलैक्कोल-बांबूची मातंगावरून (हत्तीवरून) समारंभपूर्वक मिरवणूक काढण्यात येत असे.

अक्षमालेमागे एक वैशिष्टयपूर्ण इतिहास आहे—

'.... आहिताग्नि ब्रह्मचाऱ्याने वा गृहपतीने गायत्रीमंत्राचा जप १०८ वेळा केला पाहिजे तर वानप्रस्थाश्रमीने वा यतीने १००० पेक्षा जास्त वेळा. बृहत्-पराशर (५. पृ० ८५) व लघु-व्यास (जीवानंद, भाग २, पृ० ३७५) यात अक्षमालेने जप करायची अशीच तरतूद आहे (शंख-स्मृति, अ० १२). ते निरनिराळ्या प्रकारच्या मण्यांमध्ये 'इंद्राक्षाची' भर घालतात. अक्षमालेत १०८ मणी असावेत (ही सर्वोत्तम), वा ५४ (मध्यम) वा २७ (अक्षमालेतल्या मण्यांची ही किमान संख्या आहे). कालिदास (रघुवंश, ११.६६) उल्लेख करतो, की वीर परशुरामाच्या उजव्या कानावर अक्षबीजांची माळ होती ... ...'[२३]

अक्षचा अर्थ राष्ट्र गणभूमीतले कुलक्षेत्र असाही होत असे व निर्ऋति-वंशोत्पन्न आर्यपूर्व पंचजनांची एकूण कुले १०७ (८ वसु, ११ रुद्र, १२ आदित्य, १३ विश्वेदेव व ६३ मरुत्) होती हे अगोदर दाखवलेलेच आहे. १०८ अक्षबीजे असलेली अक्ष-माला म्हणजे १०७ वा १०८ कुले व कुलक्षेत्रे असलेल्या स्त्रीसत्ताक गणाचे व राष्ट्र भूमीचे प्रतीकमात्र होते, आणि अक्षमाला हे निर्ऋतीचेच एक नाव आहे. म्हणून स्त्रीसत्ताकतेचा महत्तम वीर असलेल्या ब्रह्मन् परशुरामाने स्वतःला अक्षमालेने अलंकृत करणे स्वाभाविक होते.

७ ३३.११ या ऋचेप्रमाणे वसिष्ठ हा उर्वशीचा पुत्र होता—

उत असि मैत्रा-वरुणो वसिष्ठ उर्वश्या ब्रह्मन् मनसोऽधिजातः ।
द्रप्सं स्कन्नं ब्रह्मणा दैव्येन विश्वेदेवाः पुष्करे त्वा अददन्त ॥

[वसिष्ठा, तू मित्र व वरुण यांचा पुत्र आहेस. ब्रह्मन्, तू चंद्रदेव* व उर्वशी यांच्या (देव विवाहातून) जन्मलास. तू दैवी काममोहिततेतून पडलेला वीर्यबिंदु आहेस. विश्वेदेवांच्या (ज्ञातीने) तुला पुष्करिणीच्या काठी जोपासले.]

दैवी आद्य ब्रह्मन् पुरोहित त्वष्टृपुत्र वृत्र होता, आणि अगोदर दाखविल्या-प्रमाणे त्याची इंद्राने हत्या केल्यामुळे सर्व प्राणिमात्र त्याची ब्रह्म-हन् म्हणून निंदा करू लागले. रामायण (७.८६.८) सांगते की इंद्राला ब्रह्महत्येच्या शापातून मुक्त करण्यासाठी देवांनी अश्वमेध यज्ञ केला. याचा अर्थ असा की अश्वमेध व मामांकम् यांचे प्रयोजन एकच होते : पदाधिष्ठित ब्रह्मन्ला पदच्युत करणे व नवा ब्रह्मन् नियुक्त करणे.

ज्याप्रमाणे मामांकम् ही प्राचीन केरलपुत्रांची महत्वाचे ' समय ' करणारी गणपरिषद होती, त्याप्रमाणे अश्वमेध, राजसूय यासारखी यज्ञसत्रे महत्वाचे ' समय ' करणाऱ्या गणपरिषदा होत्या. ज्याप्रमाणे मामांकम् नदीकाठी शिवमंदिराजवळ भरत असे, त्याप्रमाणे हे दोन प्रकारचे महायज्ञ नदी वा जलाशयाच्या काठी संपन्न होत, व रामायण (७.८७.११–१३) सांगते की अश्वमेधाचे अधिदैवत रुद्र होते.

जेव्हा राजा दशरथाने शरयू नदीच्या उत्तर तीरावर अश्वमेध यज्ञ करायचा निर्णय घेतला (१.१२.१२), तेव्हा त्याने अमात्य सुमंत्राला कोसल देशाच्या झाडून सर्व चातुवर्णीयांना आमंत्रित करायची आज्ञा दिली (१.१३.२०). महोत्सवात– ' अन्न द्या, वस्त्रे द्या, ' असा सतत गजर होत राहिला (१.१४.१४). त्याच ठिकाणी ब्रह्मन् ऋष्यशृंगाचा कौसल्या, सुमित्रा व कैकेयी या राण्यांशी दैवी संयोग घडून आला. रामाने त्याच्या अश्वमेधासाठी गोमती नदीकाठचे नैमिष वन हे यज्ञस्थान म्हणून निवडले (७.९१.१५). सीतेने कोसलांच्या या परिषदेमध्ये येऊन पातिव्रत्याची शपथ घ्यावी अशी रामाने दूताकरवी आज्ञा केली (७.९५.६). भीमाने पांडवांच्या अश्वमेधा-साठी हस्तिनापुराबाहेर एका सागाच्या वनात (बहुधा सरस्वतीच्या काठी) यज्ञभूमीची मोजणी केली (१४ ८५.१२). कुरु देशाच्या सर्व वर्णांचे लोक या यज्ञाला जमले (१४.८९.२६). तो महोत्सव होता व त्यात रात्रंदिवस– " द्या, जेवा, " असा उद्घोष होत राहिला (१४.८९. ४३). पांडवांनी हा यज्ञ कुरुक्षेत्रावर झालेल्या घोर ज्ञातिवधाच्या क्षालनार्थ केला.

* पुरुषसूक्त (१०.९०.१३) सांगते, की चंद्र हा जगत्पुरुषाच्या मनापासून झाला (चन्द्रमा मनसः जातः ।).

प्राचीन केरळमधील त्रैवार्षिक ब्रह्मन्पदाच्या प्रश्नावर आपल्याला तेवढ्याच मुदतीचा पुरावा पुरूरवस्च्या बाबतीत सापडतो; पुरुष राजपद पूरूरवस्पासून सुरू झाले याची आपण अगोदर नोंद घेतलेलीच आहे. १७.९५.१६ या ऋचेत उर्वशी त्याला सांगते, की त्याच्या समागमात ती तीन वर्षे राहिली (अवसं रात्रीः शरदश् चतस्रः ।). हे त्रैवार्षिक वा चतुर्वार्षिक चक्र प्राचीन कृषक समाजांच्या उत्पादनाच्या गरजेपोटी उद्भवले. या समाजांपर्यंत न पोहोचलेल्या मानवाचे पंचांग सर्वत्र चांद्रच राहिलेले आहे. चांद्र वर्ष ३५४ दिवसांचे असते. पण जेव्हा मानव शेती करू लागला तेव्हा त्याला या चांद्र वर्षांचा ३६५ दिवसांच्या सौर वर्षाशी मेळ घालावा लागला; कारण शेती ही सूर्यजनित ऋतूंवरच पूर्णपणे अवलंबून असते, काही ठराविक वर्षानंतर एक वा अनेक 'अधिक महिना' वा महिन्यांची भर घालून हा समन्वय साधला जातो. या दोन वर्षपद्धतींमधील तफावत सांधायचा आद्यतम प्रयत्न १.२५.८ या ऋचेमध्ये दिसून येतो, जीत ऋषी शुनःशेप आजीगर्तीने वरुणाला 'तेरावा अधिक महिना जाणणारा' म्हणून आवाहन केलेले आहे–

सृष्टिनियमांचा हा विधाता वर्षाचे बारा महिने व त्यांना जोडून येणारा अधिक महिना जाणणारा आहे.

१३.३.८ ही अथर्ववेदीय ऋचा या समन्वयाचा जास्त स्पष्ट पुरावा सादर करते–

'८. दिवस व रात्र यांच्यापासून बनवलेल्या, तीस अवयव असलेल्या तेराव्या महिन्याची ज्याने गणना केलेली आहे ....'[२४]

'सोम–क्रयण' हा या महायज्ञांच्या सत्रातला एक महत्वाचा विधी होता. ऐतरेय ब्राह्मण (१.१२) म्हणते–

'...... त्याला (सोमाला) ते तेराव्या महिन्यात खरेदी करतात, म्हणून तेरावा महिना अज्ञात असतो;......'[२५]

यावरून असे अनुमान काढले जाऊ शकते की, हे महायज्ञ वृद्धिवर्षांतच केले जात असावेत. वाजसनेयि संहितेचा २२.३१ हा मंत्र पुढील तेरा वैदिक महिन्याच्या दैवतांना आवाहन करतो– (१) मधु, (२) माधव, (३) शुक्र, (४) शुचि, (५) नभस्, (६) नभस्य, (७) ईश, (८) ऊर्ज, (९) सहस्, (१०) सहस्य, (११) तपस्, (१२) तपस्य, व (१३) अंहसस्–पति. अंहसस्पतीला मराठीत 'धोंड्याचा महिना' म्हणतात. धोंड्या म्हणजे दगड. अवर्षणात मराठी शेतकरी या धोंड्याचीच करुणा भाकतो. भारतीय चांद्र

अनुक्रमणिका

पंचांगात हा तेरावा महिना दर चार वर्षांनी घातला जातो.[२६] विराटपर्वात (५२.४) भीष्म दुर्योधनाला सांगतो की अधिक महिना दर पाचव्या वर्षी भरीला घातला जातो. (" पञ्चमे पञ्चमे वर्षे द्वौ मासाव् उपजायतः ॥ ").

अश्वमेधाचा प्रारंभ चैत्री पौर्णिमेला यजमानाच्या योद्धयांनी परिरक्षित असा सर्वोत्तम व मंगल घोडा ' पृथ्वीवर ' स्वच्छंद विचरण करायला सोडून केला जाई. रामायण (१.१३.१) व महाभारत (१४.७२.४) यांच्या म्हणण्याप्रमाणे यजमानाला यज्ञाची दीक्षा यानंतर बरोबर एक वर्षाने, म्हणजे पुढील वर्षाच्या चैत्री पौर्णिमेला, दिली जाई. तोपर्यंत यज्ञीय घोडा ' पृथ्वीमंडलावरचे ' त्याचे विजयी अभियान आटोपून सुरक्षितपणे परत यावा लागे. घोडा जर हरवला, वा चोरीला गेला, वा कोणी यशस्वीपणे धरून ठेवला, तर यज्ञ होऊ शकत नसे. पण हे विधी नंतरच्या आवृत्या आहेत हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. यजुर्वेदाच्या कृष्ण वा शुक्ल या दोन्ही संहितांमध्ये या विधींचा समावेश नाही. वाजसनेयि संहितेचा ' विनियोग ' आदेश देतो, की घोड्याला गवताच्या दोराने बांधून प्रत्यक्ष यज्ञाला प्रारंभ करावा.[२७]

वाजसनेयि संहितेच्या २२.५ या मंत्राचा विनियोग सांगतो की घोड्याला पाण्याने शिपडण्यासाठी तलावाकडे न्यावे.[२८] २३.७ या मंत्राच्या विनियोगानुसार चार घोडे जुंपलेला रथ तलावाजवळ न्यावा लागतो.[२९] यावरून स्पष्ट होते की हा यज्ञ पुष्कराजवळ (कमळे असलेला तलाव, नैसर्गिक वा कृत्रिम) केला जात असे.

१.१६२.२१ या ऋग्वेदीय ऋचेप्रमाणे वाजसनेयि संहितेचा २३.१६ हा मंत्र वधाआधी घोड्याला आश्वासन देतो– " अश्वा, जरी आम्ही तुला बळी देत आहोत, तरी तू मरणार नाहीस, तर तू देवयानाने स्वर्गाला जाणार आहेस ! ... "

२३.१८ या मंत्रानुसार महिषी, वावाता, परिवृक्ता व पालागली या चार राण्यांना घोड्याकडे नेले जात असता त्या परस्परांना म्हणतात– "अंबे, अंबिके, अंबालिके, मला कोणीही अश्वाकडे नेत नाही, (तर मी स्वेच्छेने जात आहे). (जर मी त्याच्याकडे गेले नाही,) तर हा दुष्ट अश्व कांपील नगरात राहणाऱ्या सुभद्रिकेजवळ झोपेल ! " २३.१९ या मंत्राच्या प्रथमार्धाने सर्व राण्या घोड्याला तीन प्रदक्षिणा घालतात, ज्यातली मधली पितृकर्माप्रमाणे उलटी असते. घोड्याचा मग वध केला जातो. या मंत्राचा उत्तरार्ध म्हणत महिषी घोड्याजवळ झोपते. पूर्ण मंत्र पुढीलप्रमाणे–

गणानां त्वा गणपतिं हवामहे, प्रियानां त्वा प्रियपतिं हवामहे, निधीनां त्वा निधिपतिं हवामहे, वसो मम। आहमजानि गर्भधमा त्वमजासि गर्भधम् ॥

[(अश्वा,) गणांच्या गणपती असलेल्या तुझे आम्ही आवाहन करतो, प्रियजनांचा प्रियपती असलेल्या तुझे आम्ही आवाहन करतो; निधींचा निधिपती असलेल्या तुझे आम्ही आवाहन करतो; वसु (रूपी अश्वा,) तू माझा पती हो. (अश्वा,) गर्भधारक वीर्य आकर्षित करून ते मी (माझ्या योनीत) स्थापन करते व तूही ते उत्सर्जित करून माझ्यात स्थापन कर.]

महिषी व अश्वावर नंतर पांघरूण घातले जाते, आणि ती घोड्याचे लिंग तिच्या योनीत घालीत पुढील मंत्र म्हणते. त्याचा पाठकशास्त्रीकृत अनुवाद खालीलप्रमाणे–

'... महिषी म्हणते– हे अश्वा, तू व मी आपले दोन दोन पाय मिळून चार पाय पसरू. अध्वर्यु म्हणतो– हे अश्वमहिषींनो, तुम्ही या यज्ञभूमीवर हे वस्त्र पांघरा; महिषी म्हणते– वीर्य धारण करणारा व वीर्य सिंचन करणारा अश्व माझे ठायी वीर्य स्थापन करो ।। २० ।।'[३०]

सभ्यता व औचित्याच्या आधुनिक कल्पनांनी प्रेरित होऊन कीथ व एगलिंग यांनी या व पुढच्या काही मंत्रांचे सहीसही व संपूर्ण भाषांतर करायचे टाळले आहे. एगलिंग पुढच्या मंत्राचा खालीलप्रमाणे अनुवाद करतो–

'४. अध्वर्यु नंतर कुमारीला उद्देशून म्हणतो, "अग, अग कुमारी, ती लहान पक्षिणी...' कुमारी त्याला उत्तर देते, 'अध्वर्यु! तो लहान पक्षी..."[३१]

पाठकशास्त्रींचा अनुवाद पुढीलप्रमाणे आहे–

'... अध्वर्यु कुमारीला तिच्या योनीकडे बोट दाखवून विचारतो, हे कुमारी, तू शीघ्र गमन करीत असता हलहला असा शब्द करणारी लहान पक्षिणीसारखी जी तुझी योनि आहे तिच्यात ज्यावेळी लिंग प्रवेश करते त्यावेळी ती लिंग धारण करीत असता अतिशय वीर्य क्षरण पावते तेव्हा तिच्यातून गलगला असा शब्द निघतो. ।। २२ ।।'[३२]

लिंगाचा बदल सोडल्यास कुमारी त्याच शब्दात अध्वर्यूला उत्तर देते. अशाच प्रकारचे संवाद ब्रह्मन् व महिषी, उद्गाता व वावाता, होता व परिवृक्ता, आणि क्षत्ता व पालागली, यांच्यात होतात.[३३] हे संवाद झाल्यानंतर महिषी घोड्याजवळून उठते.[३४]

आता हा घोडा कोण आहे? १.१६३.३–४ या ऋचा घोड्याचे खालीलप्रमाणे स्तवन करतात–

. . . तू सोमाशी एकरूप झालेला आहेस. असे सांगतात की तुझी तीन बंधने स्वर्गात आहेत.

असे सांगितले जाते की तुझी तीन बंधने स्वर्गात आहेत, तीन बंधने (नदी-) जलात व तीन बंधने सागरात . . .

ऋचा १.१६४.१५ घोषित करते, की या घोड्याचे गर्भदा वीर्य म्हणजे खुद्द सोमच आहे (अयं सोमः वृष्णः अश्वस्य रेतो . . . ।). यावरून यज्ञीय घोडा हा चंद्रदेव सोम आहे, आणि घोड्याशी संभोगाचा अभिनय करणाऱ्या अंबा, अंबिका व अंबालिका या भूमातेची तीन रूपे असून तीन बंधनांच्या त्या स्वामिनी आहेत.

कांपिल्य नगराच्या सुभद्रेचा निर्देश आपल्याला महाभारतातील (१.१२०) एका चमत्कारिक कथेकडे घेऊन जातो. बाल्हीकांचा राजा व्युषिताश्व (व्युषित–अश्व) अश्वमेध केल्यानंतर निपुत्रिक मेला. त्याची राणी भद्रा काक्षीवती इला त्याच्यापासून संतान पाहिजे होते, म्हणून (१.१२०.३६)–

सा तेन सुषुवे देवी शवेन भरतर्षभ ।
त्रीन् शाल्वांश् चतुरो मद्रान् सुतान् भरतसत्तम ॥

[भरतांच्या सांडा, मग त्या देवीने (व्युषिताश्वाच्या) प्रेताशी संभोग केला आणि भरतश्रेष्ठा, तिने तीन शाल्वांना व चार मद्रांना जन्म दिला.]

याचा अर्थ असा होतो, की शाल्व गणाच्या तीन ज्ञाती व मद्र गणाच्या चार ज्ञाती यांची समान पूर्वजा बाल्हीकांची देवी भद्रा ही होती. शाल्व गण-संघाच्या घटकांची हकीकत व्याकरण साहित्याने जतन करून ठेवली आहे–

' उदुंबर, तिलखल, मद्रकार, युगंधर, भुलिङग व शरदंड हे शाल्व (गणसंघाचे) सहा अवयव (ज्ञाती) आहेत. '[३५]

याचा अर्थ असाही होतो, की देवविवाह गणाचे केवळ पुनरुत्पादनच करीत होता असे नाही, तर विस्तारही करीत होता.

या कथेवरून हे निर्विवादपणे स्पष्ट होते, की भूमातेची मानवी प्रतिनिधी अगोदरच्या काळात तिच्या धर्मपतीच्या शवाबरोबर 'संभोग' करीत असे; घोड्याने त्याची जागा नंतर घेतली. कांपिल्य नगरी जरी उत्तर पंचालांची राजधानी होती, तरी एका काळी भौगोलिकदृष्टया ती बाल्हीक देशात मोडत असावी असे दिसते.

रामायणाने (७.८७–९०) सांगितलेली स्त्रीसत्ताक बाल्हीकांची राज्ञी इला इने केलेल्या अश्वमेधाची कथा या विधीवर जास्त प्रकाश टाकते. बाल्ही-

कांचा राजा इल एकदा चैत्र महिन्यात त्याच्या आवडत्या वनात सैन्य व सेवकांसह शिकारीला गेला. शिकारीच्या नादात त्याने मातृदेवता उमेच्या वाडीत अतिक्रमण केले, जेथे ती तिचा स्त्रीवेषधारी धर्मपती रुद्र याच्याशी रमण करीत होती. तेथे वनस्पतींपासून प्राण्यांपर्यंत सर्व स्त्रीमय झालेले होते. तेथे पाऊल टाकताच इलने स्वतःला त्याच्या सर्व लवाजम्यासह स्त्रिया झालेले पाहिले. रुद्र उमेच्या शापावर उःशाप द्यायला असमर्थ असलेला पाहून त्याने उमेच्या चरणाचा आश्रय घेतला; पण तिने त्याला सांगितले की, दर एक महिन्याआड तो व त्याचा लवाजमा पुरुषरूपाला प्राप्त होतील; मात्र गत महिन्याच्या लिंगाची त्यांना आठवण राहाणार नाही. अशाप्रकारे इलची इला झाली, व ती तिच्या परिजनांसह त्या वनात राहू लागली. वनात विचरण करीत असता एका सरोवराकाठी तिची सोमपुत्र बुधाशी गाठ पडली. तिच्या सौंदर्याने मोहित होऊन त्याने तिच्या परिजनांजवळ तिची चौकशी केली. त्याला उत्तर मिळाले, की ती त्यांची स्वामिनी असून पतिविहीन (अपतिः) आहे. तीही त्याच्यावर लुब्ध झालेली असल्याने त्याने तिची प्रेमयाचना करताच तिने उत्तर दिले की, ती कामचरी असून त्याच्या पूर्णपणे आधीन आहे. ते वैशाख महिन्यापासून परस्परांच्या समागमात राहू लागले. ती त्याला ब्रह्मन् म्हणून संबोधीत असे (७.८९. १६–१७). नऊ महिन्यानंतर (माघ वा फाल्गुनात) तिने पुरूरवस् नावाच्या मुलाला जन्म दिला. हा वृत्तांत पुढे सांगतो, की इलेला तिचे पुरुषत्व कायमचे प्राप्त करून देण्यासाठी सोमाने अश्वमेध केला, जो विधीनुसार चैत्री पौर्णिमेला झाला असावा. यज्ञाने संतुष्ट झालेल्या रुद्राने त्याचे पुरुषत्व त्याला कायमस्वरूपात परत केले. इलने मग बाल्हीक देश सोडला व तो काशी देशाचा राजा झाला, जेथे त्याचा उत्तराधिकारी पुरूरवस् झाला. बुधाचे पुढे काय झाले याबद्दल कथेचा अंतिम भाग मौन आहे.

विचाराधीन प्रश्नाशी जिव्हाळ्याचा संबंध असलेल्या पुढील गोष्टी या कथेतून निष्पन्न होतात– (१) इला ही स्त्रीसत्ताक बाल्हीकांची राज्ञी होती. (२) उमा ही बाल्हीक गणाची मातृदेवता होती व इला ही तिची मानवी प्रतिनिधी होती. (३) इलेने चंद्रदेवाचा मानवी प्रतिनिधी असलेल्या बुधाला वैशाख महिन्यात धर्मपती केला व त्याच्या समागमात ती तीन वर्षे राहिली. (४) क्षत्र इला व ब्रह्मन् बुध यांचा देवविवाह स्त्रीसत्ताक शासनार्थ पुरुष वारस निर्मिण्यासाठी नव्हता; कारण पुरूरवस्ने पुढे त्याच्या मातेचा देश सोडला व देवी उर्वशीचा धर्मपती बनण्यासाठी तो काशींच्या देशात गेला;

म्हणून हा देवविवाह स्त्रीवारस उत्पादनार्थ होता. (५) तीन वर्षे संपताच बुधाला बळी दिले गेले.

पुढे पुरूरवस्‌लाही स्त्रीसत्ताक काशींच्या देवी उर्वशीशी असलेले त्याचे चातुर्वार्षिक धर्मपतित्व संपल्यानंतर प्रतिष्ठानात अशाच विधीअनुसार बळी दिले गेले. जगभरच्या बळींना (मेध्यपशूंना) व 'बदली' मेध्यपशु घोड्याला जसे आश्वासित केले जात होते, तसेच आश्वासन ती पुरूरवस्‌ला १०.९५.१५ व १८ या ऋचांनी देते– 'पुरूरवो मा मृथा मा प्र पप्तो मा त्वा वृकासो अशिवास उक्षन् ।

"पुरूरवा, तू मरणार नाहीस, मरून निःशेष होणार नाहीस, अमंगल लांडगे तुला खाणार नाहीत ..."

इति त्वा देवा इमे आहुर् ऐळ यथेम् एतद् भवसि मृत्युबन्धुः ।
प्रजा ते देवान् हविषा यजाति स्वर्ग उ त्वम् अपि मोदयसे ।।

"इळेच्या पुत्रा, देवांचे म्हणणे असे आहे : तू मृत्यूचा बांधव झालेला असल्यामुळे तुझे संतान यज्ञ करून देवांना हवी अर्पण करतील व तू स्वर्गात सुख भोगशील." [१६]

ब्रह्मन् धर्मपतीला कोण व कसे बळी देत होते ? रामायण (१.१४.३३) खुद्द महिषी कौशल्येलाच हे कृत्य करताना, बदली मेध्यपशु घोड्याचा वध करताना, दाखवते–

कौसल्यां तं हयं तत्र परिचर्य समन्ततः ।
कृपाणैर् विशशास एनं त्रिभिः परमया मुदा ।।

[कौसल्येने त्या यज्ञमंडपात त्या घोड्याभोवती प्रदक्षिणा करून त्याला अत्यंत आनंदाने तीन तलवारींनी फाडले.]

उर्वशी ही कौसल्याच (कोसल गणाची कन्या) होती; भीष्माला मारायची प्रतिज्ञा जिने यशस्वीपणे शेवटाला नेली ती अंबाही कौसल्याच होती.

स्त्रीच्या दैवी प्रेमाचा शेवट तिने तिच्या धर्मपतीचा वध करण्यात, व तोही अत्यंत आनंदाने व्हावा, हे कसे ? कौसल्या सुसंस्कृत स्त्री होती, ती रामाची माता होती; तरीही ती हर्षभराने घोड्याचा वध करताना व त्याच्याशी संभोग करायचा अभिनय करताना दिसते. कौसल्येने जर हे संततीच्या इच्छेने केले, तर स्त्रीसत्ताक गणांच्या देवी त्यांच्या गणांचे व निसर्गाचे पुनरुत्पादन करायच्या

अनुक्रमणिका

पवित्र हेतूने प्रेरित होऊन त्यांच्या धर्मपतींचे वध करीत असाव्या असा निष्कर्ष काढणे तर्कविसंगत होणार नाही.

ऋग्वेदीय अश्वमेध सूक्ताच्या १.१६२.५ व २२ या ऋचा अश्वमेधापासून निष्पन्न होणारे फायदे खालीलप्रमाणे नमूद करतात–

'५. हे होतृ, अध्वर्यु, प्रतिप्रस्थातृ, अग्नीध्, ग्रावस्तुत्, प्रशास्तृ आणि ब्रह्मन् नामक ऋत्विजांनो, आमच्या सुसंपन्न यज्ञाने प्रसन्न होऊन तुम्ही जलप्रवाह दुथडी भरून टाका.

'२२. यज्ञात हवि म्हणून अर्पिलेला अश्व आम्हाला धेनू, अश्व, विश्वपोषक संपत्ती, पुत्रपौत्र, तसेच बल प्रदान करो ...'[३७]

शतपथ ब्राह्मण विवरण करतो–

'९. 'या यजमानाला वीरपुत्र होवो ?' या अन्वये तो यजमानाच्या कुटुंबाला वीर्य प्रदान करतो; म्हणून अश्वमेध करणाऱ्याला पूर्वापार काळापासून वीरपुत्राचा लाभ होत आलेला आहे.

'१०. 'आम्हाला पाहिजे तेव्हा पाऊस पडो !'– म्हणून ते यज्ञ करतात, आणि तेथे पाऊस खरोखरच त्यांना पाहिजे तेव्हा पडतो– 'आमचे यज्ञफल–जवाचे पीक, परिपक्व होवो !'– जेथे ते हा यज्ञ करतात तेथे यज्ञफल– जवाचे पीक, खरोखरच परिपक्व होते ...'[३८]

राजा दशरथाने उद्घोषित केले, की अश्वमेध त्याला संततीचा कृपाप्रसाद देईल (पुत्रार्थं हय-मेधेन यक्ष्यामि इति मतिर् मम। १. १२.९).

यज्ञीय अश्व ज्याचे प्रतिनिधित्व करीत होता तो चंद्रदेव सोम वनस्पतीसृष्टीचा प्रतीक होता. १०–९७ या ऋग्वेदीय ओषधिसूक्ताच्या १८, १९ व २२ या ऋचा सोमाला पुनःपुन्हा वनस्पतींचा राजा (सोम–राज्ञीः) असे संबोधतात. भूमातेचा धर्मपती सोम वनस्पतींच्या रूपात तिचा पुत्र म्हणून जन्मण्यासाठी मरतो. मानवी पातळीवर प्राचीन मानवांचा असा विश्वास होता, की त्यांच्या क्षत्र देवीचा ब्रह्मन् धर्मपती केवळ तिलाच सुपीक करीत नाही, तर ती जिचे प्रतिनिधित्व करते त्या भूमातेलाही करतो. जर त्याचे वीर्य कमजोर झाले, तर त्यांच्या देवीचीच काय परंतु भूमातेचीही फलधारणा संपुष्टात येईल व परिणामतः गण व निसर्ग नष्ट होतील. कुवारी जमिनीचा कस तीन ते चार वर्षांनी जातो; अधिक महिना तीन ते चार वर्षांनी धरावा लागतो, म्हणून ब्रह्मन्‌ची वीर्यसंपन्नता तीन ते चार वर्षे टिकते असे समजले जात होते.

अनुक्रमणिका

त्यानंतर त्याला गण व निसर्ग जगावे व वृद्धिगत व्हावे म्हणून मरावे लागे. पण त्याच्या या बलिदानातून तो जास्त देदीप्यमान् स्वरूपात जन्मतो असे मानले जाई; चंद्राप्रमाणे तो स्वतःचे पुनरुत्थान करी. म्हणून १०.८६.११ या ऋचेत इंद्राणी अभिमानाने म्हणते, की तिचा पती वार्धक्याने मरत नाही–

(न हि अस्याः अपरं च न जरसा मरते पतिः ।).

थॉमसन विवरण करतात–

' राजाचा प्रारंभ राजस्त्रियांचा राजसपती म्हणून झाला हे लक्षात घेतले, तरच आधुनिक मनाला अनाकलनीय वाटणाऱ्या त्याच्या आद्य वैशिष्टयांचा उलगडा होऊ शकतो. फ्रेझरचे आपण याहीबद्दल ऋणी आहोत की, प्राचीन काळात राजपदाची मुदत ठराविक काळापुरतीच मर्यादित होती, जिच्या अंती त्याला मरावे लागे, हा शोध त्याने लावला. आपल्या पतींना दासांप्रमाणे– कारण ते दासच असत-वागवण्याऱ्या या आफ्रिकन राण्यांच्या वैवाहिक प्रथा विचारात घेतल्या तर आपणाला असे दिसून येईल, की अशा परिस्थितीत राजाचा मृत्यु हा स्त्रियांच्या विधिचक्रातला एक प्रसंगमात्र होता. सुदानच्या शिल्लूकांमध्ये, जे ज्यांची राजवधाच्या प्रथेची आठवण अजून बुजलेली नाही, राजकन्या असेच उन्मुक्त प्रेमाचे हक्क उपभोगीत होत्या, आणि पूर्वीच्या काळात राजाला स्वतः-च्या हातांनी गळा दाबून मारीत होत्या.

' पृथ्वीने जर फलधारणा करायची असेल तर या ' राण्यांनी ' गर्भधारणा करणे आवश्यक होते. त्यांचे लैंगिक जीवन अनुकरणात्मक मायेचे चक्र होते. प्राचीन समज चंद्रदेवाला स्त्रीच्या गर्भधारकतेचा व जमिनीच्या सुपीकतेचा कर्ता मानीत असल्यामुळे हा जनकही देव असल्याची कल्पना केली गेली. त्यांची कामगिरी बजावल्यानंतर या देवाचे अवतार असलेल्या या मानवांना ठार मारले जाई. पिके जगावी म्हणून त्यांना मरावेच लागे. या विधीतून इश्तर व ताम्मुझ, इसिस् व ओजिरिस्, व्हीनस व अदोनीज यांच्या पौराणिक कथा तयार झाल्या.[१९]

बुद्धाने सर्वाभूती प्रेमाचा (मेत्ता) उपदेश केला. भारतीय भक्तिपंथाच्या संतांनी व्यक्ती व समष्टी यांची मुक्ती प्रेमात असल्याची कल्पना केली. अरब देशांमध्ये सूफी संतांबरोबर उदय पावलेला प्रेममार्ग अरबांबरोबर भारतात आला व भक्तिमार्गाबरोबर वाटचाल करीत गेला. वल्लभपंथीयांसारखे प्रेमाचे उपासक, 'पुरुष नाही तर स्त्रीच खरे प्रेम करू शकते,' असे प्रतिपादन करण्या-पर्यंत गेले, आणि त्यासाठी त्यांनी स्त्रियांसारखी वेषभूषा व वर्तन केले. परंतु

अनुक्रमणिका



या तत्त्वज्ञान्यांनी व संतांनी, व काही शास्त्रज्ञांनीही, शिकवल्याप्रमाणे प्रेम ना अमर आहे, ना दैवी साक्षात्कार आहे–

'प्रेम व अनुरागाच्या भावना या स्त्रीपुरुष आकर्षणाचा अविभाज्य भाग आहेत, असे निरपवादपणे मानले गेले आहे. या आकर्षणाला सर्वसामान्यपणे 'प्रेम' असे म्हटले जाते व या भावनेचे कामविकाराशी समीकरण केले जाते. प्राणिविश्वातलेच काय परंतु वनस्पतिविश्वातलेही लैंगिक आकर्षण प्रेमाचा साक्षात्कार असल्याचे भोंगळपणे म्हटले जाते, आणि म्हणून ते 'आदिजीवतत्त्वाचा गुणधर्म' मानण्यापर्यंत मजल गेलेली आहे. स्किलरचे वचन उद्धृत करून आम्ही म्हणतो की, जीवनाचे शास्ते भूक व प्रेम हे आहेत. प्रेममंत्राने सबंध विश्व व्यापलेले आहे असे वर्णन करण्यात शास्त्रज्ञ कवींशी चढाओढ करतात. ही संज्ञा खुद्द आण्विक आकर्षणांनाही लावली गेलेली आहे. भौतिकवादाचा प्रेषित बूक्नर हा, अणूंचे आकर्षण व प्रत्यावर्तन प्रेम व द्वेषातून होते, असे प्रतिपादणाऱ्या एम्पेदोक्लीज्‌ची भाषा वापरतो. हा तत्त्वज्ञानी जर्मन लेखक म्हणतो, "स्त्री व पुरुष जसे परस्परांना आकर्षित करतात तसा प्राणवायु जलवायूला आकर्षित करतो व त्याच्याशी प्रेमैक्य पावून पाण्याला जन्म देतो. पोटॅशियम व फॉस्फोरस यांना प्राणवायूबद्दल एवढी प्रक्षोभक विषयवासना असते की ते पाण्यातही जळतात, म्हणजे ते त्यांच्या प्रेमपात्राशी संयुक्त होतात." तो पुन्हा म्हणतो, 'ते प्रेमच आहे की जे आकर्षणाच्या स्वरूपात दगडाला दगडाशी, मातीला मातीशी, ताऱ्याला ताऱ्याशी, शृंखलाबद्ध करते व आपले अधिष्ठान असलेल्या विराट वास्तूला जखडून ठेवते." लिओ यहुदीपासून स्फूर्ती घेऊन रॉबर्ट बर्टन अशीच भाषा वापरतो. "हे कसे घडते की लोहचुंबक लोखंडाला आकर्षित करतो? भूमीने पर्जन्याची कामना करावी हे प्रेमाशिवाय कसे शक्य आहे? प्रेमाची थोडीफार भावना नाही असे ना लाकूड आहे ना दगड." 'आदिजीवतत्त्वाच्या या आद्य गुणधर्माची' व्याप्ती अशाप्रकारे सबंध विश्वावर प्रस्थापित केली गेली आहे, आणि त्याच्याबद्दल आपण प्रेमाने, "सनातनतम देवाने," प्रस्फुरित झालेले विश्व, असे म्हणतो ...'[४०]

पण गणप्रथाक व दासप्रथाक समाजांचे तट उल्लंघून जाणारे हे विश्वप्रेम खरे पाहाता सामंतप्रथाक युगाची उपज आहे. सामंतप्रथापूर्व समाजांमध्ये प्रेम व इतर मृदु भावना गणप्रथाक संस्थांनी व दासप्रथेत गणप्रथाक चौकटीतल्या वर्गीय संस्थांनी सीमित झालेल्या होत्या. गणाचा वा गणप्रथाक चौकटीतल्या सत्ताधारी वर्गाचा सदस्य नसलेला माणूस द्वेषाचा विषय असे व त्याला यत्किंचितही दयामाया न दाखवता क्रूरतम वागणूक दिली जाऊ शके.

परंतु परकीय गणातून आलेल्या नियतकालिक राजर्षीच्या तुलनेत ब्रह्मन् हा स्वकीय गणातूनच निवडला जात असे. जगाच्या इतर भागामध्येही मेध्य-पशूची निवड त्याच्याच गणातून होत असे—

'... प्राचीनतर सेमाइट् लोकांना जेव्हा पुरुषमेध करायचा असे तेव्हा ते जास्त तर्कशुद्धपणे वागत असत, आणि बळी हा ज्ञातिजनच असला पाहिजे या मूलभूततत्त्वाला कडवेपणाने चिकटून राहात असत. कुलीनतम कुटुंबातील मुले बळी देण्याऐवजी दास मुले बळी द्यायची हातचलाखी केल्यामुळे आपला देव आपल्यावर रागावला आहे अशी एका संकटप्रसंगी कार्थेजवासींची समजूत झाली, असे डियोडोरस् आपल्याला सांगतो. इतरत्रही आपल्याला असे आढळते, की मेध्यपशु हा गणसदस्य आहे असे भासवावे लागे, आणि मेक्सिकनांच्या पुरुषमेधांमध्ये तर ज्या दैवतापुढे त्याला बळी द्यायचा असे त्याचा प्रतिनिधी म्हणून त्याला सजवावे व वागवावे लागे. नायलसच्या वर्णना-वरून अरब जेव्हा बळी द्यायच्या युद्धकैद्यांबरोबर मद्य पिऊन हार्दिक मैत्रीचे नाते जोडीत, तेव्हा त्यांच्या मनात बहुधा असेच काहीतरी असावे.'[४१]

अनुगीतेत (१४.२८.१२) बोकडाला बळी देणाऱ्या एका अध्वर्यु ब्राह्म-णाला एक यति सांगतो—

"अत्र त्वां मन्यतां भ्राता पिता माता सखा इति च ।
मन्त्रयस्व एनम् उन्नीय परवन्तं विशेषतः ॥"

[" (श्रुति सांगते— 'मेध्यपशो !) याबाबतीत तुला तुझे बंधु, पिता, माता व मित्र यांची संमती मिळवली पाहिजे.' (या श्रुतीप्रमाणे) तू विशेषतः या पराधीन (मेध्यपशूच्या) ज्ञातिजनांची अनुमती मिळवली पाहिजे."]

हा अध्याय जरी प्रक्षिप्त असला, तरी तो एक प्राचीन वास्तवता प्रति-बिंबित करतो हे निश्चित.

बांधवालाच ब्रह्मन् म्हणून बळी दिले जात असल्यामुळे बांधवाला 'वीर' म्हटले जाऊ लागले. अनैसर्गिक रीत्या मेलेल्या माणसाचे महाराष्ट्रात अजूनही 'वीर' म्हणून स्मारक करतात. डोक्यावर चंद्रकोरीतला पूर्णचंद्र असलेला व हातात तलवार धरलेला घोडेस्वार कोरलेली लाकडी वा दगडी पाटी त्याच्या स्मरणार्थ जमिनीत गाडली जाते. हा लाकडी वा दगडी 'खांब' उत्सवपूर्ण मिरवणुकीने नियुक्त स्थानी नेला जातो. या मिरवणुकीत नवपरिणित जोडपी असतात व अग्रभागी नागवी तलवार फिरवीत बेभानपणे नाचत जाणारा व "वीरो, वीरो" असे ओरडत जाणारा भगत असतो. माळव्याच्या लोकगीतात बहीण

आपल्या भावाला 'वीर' या खास नावाने पाचारते.[४२] गुजरातीत वीरचा अर्थ होतो भाऊ.

याच संदर्भात उर्वशी १०.९५.५ या ऋचेत पुरूरवस्‌ला 'वीर' असे संबोधते. म्हणून वीरचा अर्थ केवळ वीरपुरुषच होतो असे नाही, तर पुरूरवस्‌ला ब्रह्मन् म्हणून दीक्षित करण्यातून काशीकोसल गणाचा सदस्य करून घेण्यात आले, म्हणजे नातेवाईक करून घेण्यात आले. १०.१८ हे ऋग्वेदीय अंत्येष्टिसूक्त अशा 'वीराच्या' अंत्यसंस्काराचे वर्णन करते–

'१३. तुझ्या (मृतशरीरावर) मी अशाप्रकारे माती टाकतो की ज्यामुळे ती तुझ्या (शरीरापासून) अलग राहील. मला (कोणताही) अपाय न होवो.

तुझ्यावरच्या या खांबाला (स्थूणं) पितर अविचलपणे धारण करोत. यम तेथे तुझ्यासाठी चिरंतन निवासस्थान निर्माण करो.'[४३]

याच सूक्ताची ८ वी ऋचा खालीलप्रमाणे आहे–

उत् ईर्ष्व नारि अभि जीवलोकं गत असुम् एतम् उपशेषे आ इहि।
हस्तग्राभस्य दिधिषोः तव इदं पत्युः जनित्वम् अभि संबभूव ॥

[बाई, उठ, आणि, या जीवलोकात ये. चल, ज्याच्या शेजारी तू झोपली आहेस तो तर गतप्राण झालेला आहे. माते (जनि), तुझ्या (नव्या धर्म–) सहचराने (देवराने) तुझे पाणिग्रहण केले आहे व तो तुझा पती व्हायला तयार आहे.][४४]

१०.४०.२ ही ऋचा जुळ्या अश्विनीकुमारांना 'देवर' म्हणते–

कुह स्विद् दोषा कुह वस्तोर अश्विना कुह अभिपित्वं करतः कुह ऊषतुः।
को वा शयुत्रा विधवा इव देवरं मर्यं न योषा कृणुते सधस्थ आ ॥

['तुम्ही रात्री कुठे असता, आणि दिवसा कुठे? अश्विनीकुमारांनो, तुम्हाला लागणाऱ्या वस्तू तुम्ही कोठून मिळविता, आणि तुम्ही कुठे राहाता? विधवा जशी दिराला व वधू जशी वराला, तशी कोण तुम्हाला निवासस्थानी झोपवते?][४५]

या सूक्ताची ऋषि आहे ब्रह्मवादिनी घोषा काक्षीवती. ती भद्रा काक्षीवतीप्रणीत शाल्व– मद्र गणाची असणे असंभवनीय नाही. योषा व मर्त्य या शब्दांचा वधू व वर असा चुकीने अर्थ लावला गेला आहे. निरुक्त (३.१५) योषाचे निरूपण असे करते '... ... योषा (स्त्री) हा यु (संयोग करणे)

या (धातू–)पासून बनलेला आहे......'[४६] दुर्गा या शब्दाचा अर्थ पुरुषाशी संयोग करणारी स्त्री असा करतो.[४७] म्हणून, विधवेचा अर्थ जिचा पती मेलेला आहे अशी स्त्री असा जरी होऊ लागलेला असला, तरी त्या काळी विधवा व योषा यांचा अर्थ ब्रह्मवादिनी वा गणमाता–ज्या लैंगिक वर्तनात अनियंत्रित होत्या– असा होत असावा. देवरचा प्रचलित अर्थ स्त्रीच्या पतीचा लहान भाऊ असा जरी असला, तरी त्या काळी त्याचा अर्थ 'द्वितीय पती', स्त्रीचा दीर, जो वडील भावाच्या मृत्यूनंतर तिचा पती होत असे, असा होता. पण निरुक्त त्याचा दुसरा अर्थ देते, ज्याचा परामर्श आपण 'देवी' या शब्दाचे विवरण करताना घेतलेला आहे.[४८] देवरचा मूळ शब्दशः अर्थ द्यूतकार असा नसून स्त्री-सत्ताक गणाच्या देवीचा संभाव्य ब्रह्मन् धर्मपती असा होता, म्हणून जुगाऱ्याला (कितव) 'श्व–घ्नी', आत्मविनाशी, असे म्हटले जाऊ लागले. १०.२.९ व १०.४३.५ या ऋग्वेदीय व ७.५०.६,२२.१७.५ व २२.८९.९ या अथर्ववेदीय ऋचांमध्ये आलेल्या या शब्दाचे निरुक्त (५.२२) पुढीलप्रमाणे विवरण करते– 'श्व–घ्नीचा अर्थ होतो कितवः* तो स्वतःची (स्वम्) हत्या करतो (हन्ति). स्वम् म्हणायचे कारण म्हणजे ते आश्रित असते (स्वं पुनर् आश्रितं भवति ।).[४९]

ब्रह्मन्‌ची ही संपूर्ण व्याख्या आहे. नियतकालिक मुदतीनंतर त्याचा विधिपूर्वक वध होत असे वा तो विधिपूर्वक आत्महत्या करी, व धर्मपत्नीशी असलेल्या त्यांच्या संबंधात तो तिचा आश्रित होता. प्राचीन केरळच्या राष्ट्रांचे द्वादशवार्षिक राजर्षि पती पेरुमाल हे अशीच विधिपूर्वक आत्महत्या करीत असत —

'... पूर्वीची प्रवासवर्णने दाखवतात की राज्यकर्ते त्यांच्या अमदानीच्या १२ व्या वर्षाच्या शेवटी एक महोत्सव साजरा करून त्यात स्वतःचा शोकजनक अंत करून घेत. या चमत्कारिक प्रथेचा पोर्तुगीजांचे आगमन व्हायच्या केव्हातरी अगोदर लोप झालेला असला, तरी तिची पूर्वीच्या प्रवाशांनी लिहून ठेवलेली वर्णने आपल्याकरता उपलब्ध आहेत ... पर्चास् ... या महोत्सवाचे वर्णन देतो, की ज्यात या देशाचा राजा सार्वजनिक रीत्या स्वतःचा गळा कापून घेऊन आपल्या जीवनयात्रेचा शेवट करी... बार्बोसा म्हणतोः– "आणि या क्विलाकेअर प्रांतात ख्रिश्चनेतरांचे एक प्रार्थनामंदिर आहे. त्यात एक मूर्ती असून तिच्यावर त्यांची फार भक्ती आहे. दर बाराव्या वर्षी ते तिच्या प्रीत्यर्थ एक मोठा

* अमरकोष (२.८०३) धत्तूऱ्यासाठी कितव व मातुल हे प्रतिशब्द देतो.

समारंभ साजरा करतात व त्याला ते एखाद्या महोत्सवाप्रमाणे जमतात. या मंदिराच्या मालकीची बरीच जमीन असून त्याचे उत्पन्नही भरपूर आहे: ते मोठे प्रस्थ आहे. या प्रांतावर एक राजा राज्य करतो, जो महोत्सव ते महोत्सव, म्हणजे १२ वर्षांपेक्षा जास्त काळ राज्य करू शकत नाही ... जेव्हा १२ वर्षे पूर्ण होतात तेव्हा या महोत्सवाच्या दिवशी असंख्य लोक जमा होतात व ब्राह्मणांना अन्नदान करण्यात बराच पैसा खर्च होतो. राजा लाकडाचे एक उंच व्यासपीठ तयार करवून त्यावर रेशमी गालिचे अंथरवून घेतो. त्या दिवशी तो मोठ्या समारंभाने व वाद्यांच्या गजरात एका तळ्यावर स्नानाला जातो; स्नान करून तो त्या मूर्तीपाशी येऊन तिची प्रार्थना करतो; आणि नंतर तो त्या व्यासपीठावर आरोहण करतो; तेथे सर्व लोकांसमक्ष तो काही अत्यंत धारदार सुऱ्या घेतो, आणि प्रथम तो त्याचे नाक, नंतर कान, नंतर ओठ, व त्याच्या सर्व अवयवांचे शक्य तेवढे मांस घाईघाईने कापून ते फेकत जातो. मग त्याचा एवढा रक्तस्राव होतो की त्याची शुद्ध हरपायला लागते, आणि तेव्हा तो स्वत:चा गळा कापून घेतो. हा (आत्म-) यज्ञ तो या मूर्तीच्या प्रीत्यर्थ करतो; आणि ज्याला पुढची १२ वर्षे राज्य करायची व या मूर्तीच्या प्रीत्यर्थ हौतात्म्य पत्करायची इच्छा असते, त्याला तेथे हजर राहून हा प्रकार पहात राहावा लागतो; तेथून ते त्याला उचलून घेतात व राजा करतात. "[५०]

ही विधिपूर्वक आत्महत्या महावीराच्या काळापर्यंत प्रचलित होती. महावीर हा वज्जी गणसंघाच्या विदेह गणाचा सदस्य होता हे अगोदर सांगितलेच आहे. त्याचा पिता सिद्धार्थ विदेह गणाच्या कश्यप ज्ञातीचा ज्ञातृ होता व माता त्रिशला ही विदेह गणाच्या वसिष्ठ ज्ञातीचा ज्ञातृ व वज्जी गणसंघाची राजधानी असलेल्या वैशालीचा राजा म्हणून ख्यातनाम असलेल्या चेडगाची भगिनी होती. आचाराङग सूत्रानुसार महावीराच्या या मातापित्यांनी विधिपूर्वक आत्महत्या केली–

'श्रमण भगवान् महावीराचे मातापिता पार्श्वनाथाचे भक्त व श्रमणांचे उपासक होते. अनेक वर्षांपासून ते श्रमणांचे उपासक होते, आणि त्यांनी सहा प्रकारच्या जीवसमूहांच्या रक्षणाचे व्रत पाळले, स्वत:ची निंदा व गर्हण केले, पश्चात्ताप व स्थापन केले, आणि पापक्षालनार्थ प्रायश्चित्ते घेतली. कुशशय्येवर पहुडून त्यांनी अन्न वर्ज्य केले व शरीर एवढे शुष्क केले की त्याचा अंत मरणात व्हावा. अशाप्रकारे ते शुभमासी कालवश झाले, आणि शरीराचा त्याग करून अद्‌भुत कल्पातील देवांच्या जन्मात गेले..,'[५१]

रामायणानुसार (१.७१.३–४) विदेहांच्या राजर्षि जनकवंशाचा प्रारंभ मिथिपासून झाला; त्याचा पिता निमि हा विदेहांचा अ-जनक राजा होता असे म्हटले गेले आहे. याचा अर्थ असा की मिथिआधी विदेह हे ब्रह्मन् युगात राहात होते. याबाबतीत ब्राह्मणी व अब्राह्मणी परंपरांचे आश्चर्यकारण एकमत आहे. मज्झिमनिकायपालीचे मखादेव–सुत्त (२,३३) विदेहांच्या या ब्रह्मन् युगावर मौलिक प्रकाश टाकते. मखादेव हा विदेहांची राजधानी असलेल्या मिथिलेचा धम्म–राजा (राजर्षि) होता. त्याने त्याच्या न्हाव्याला आज्ञा केली, की त्याच्या डोक्यात पांढरा केस दिसताच तो उपटून त्याच्या हातावर ठेवावा. मखा-देवाच्या ओसरत्या यौवनाने त्याची आज्ञा अमलात आणायची त्या न्हाव्याला लौकरच संधी दिली. त्याचा पहिला पांढरा केस त्याला पेश करून न्हावी म्हणाला– " देव, तुमचा देवदूत उपस्थित झाला. तुमच्या डोक्यात आता पांढरे केस दिसायला लागले (पातुभूता खो देवस्स देवदूता, दिस्सन्ति सिरस्मिं पलितानि जातानि ।)." मखादेवने राज्य पुत्राकडे सोपवताना त्याला बजावले की तारुण्याच्या अपराह्णात त्यानेही असेच करावे, व इशारा दिला की तसे न केल्यास धम्मराजांच्या परंपरेतला तो शेवटचा ठरेल. अशाप्रकारे राज्याचा त्याग करून मखादेवने अंबवनात प्रवेश केला, केस कापून टाकले, रक्तवर्णीय (काषाय) वस्त्रे परिधान केली व तो 'जगाच्या बाहेर गेला (पब्बजी).' निमिपर्यंतच्या त्याच्या सर्ववंशजांनी ही परंपरा निष्ठावंतपणे टिकवली. परंतु निमीचा पुत्र कळार–जनक याने ती मोडली, आणि त्याच्या डोक्यात देवदूत प्रकट झाल्यानंतरही तो राज्याला चिकटून राहिला. अशाप्रकारें धम्मराजांचा वंश त्याच्याबरोबर समाप्त झाला.

अंब–वनाचा अर्थ येथे निरपवादपणे आंब्याचे वन असा घेतला जातो. पण त्याचा वास्तविक अर्थ मातेचे मंगल वन असा होतो हे अगोदरच दाखवले गेले आहे. या अंबवनाचे स्थान व रामायणवर्णित (१.४८.११) अहल्येच्या उपवनाचे स्थान एकच असावे असे दिसते–

मिथिला–उपवने तत्र आश्रमं दृश्य राघवः ।
पुराणं निर्जनं रम्यं पप्रच्छ मुनिपुङ्गवम् ॥

[नंतर रघूच्या त्या वंशजाने मिथिलेच्या मंगल वनात एक पुरातन, निर्जन व (तरीही) रम्य आश्रम पाहिला. (म्हणून) त्याने त्या मुनिश्रेष्ठाला (विश्वामित्राला) विचारले–]

मखा–देव या समासाचा अर्थ होतो यज्ञ-देव, वा यज्ञाचा दैवी मेध्यपशु. पब्बजि हा शब्द प्र + व्रज् या धातूपासून बनलेला असून, त्याचा अर्थ संसार-

त्याग करणे असा घेतला जातो; पण त्याचा शब्दशः अर्थ 'जगाबाहेर जाणे', आत्मबलिदान करणे, असा होतो. मखादेवाची 'वीर्यसंपन्नता' ओसरू लागल्यानंतर तो भूमाता अहल्येच्या मंगल वनात गेला व त्याचा बहुधा अहल्येकडून बळी दिला गेला. अहल्येचा ब्रह्मन् गौतमगोत्रीय असल्याने मखादेव व त्याचे निमीपर्यंतचे वंशजही गौतमगोत्रीयच असले पाहिजेत.

प्राणदंडाच्या शिक्षेचा 'विधी' स्त्रीसत्ताकतेमधील ब्रह्मन्च्या बलिदानाची हुबेहूब नक्कल होती.[५२] एकमेकांशी भांडणाऱ्या भिक्षूंना काशी व कोसल राज्ये एक करणाऱ्या कोसल राजपुत्र दीघावु (संस्कृत दीर्घ–आयु)ची सुंदर कथा सांगताना बुद्ध काशींच्या ब्रह्मदत्त राजाने दीघावूच्या मातापित्यांना दिलेल्या प्राणदंडाच्या शिक्षेचे वर्णन करतो–

'१० . . . . मग, भिक्षूंनो, ब्रह्मदत्त काशीराजाने त्याच्या राजपुरुषांना आज्ञा केली– "तर भणे,* दीघिति कोसलराजाला पत्नीसह हात पाठीमागे करून ते मजबूत दोरीने पक्के बांधा, सुऱ्याने मुंडन करा, दिंढोरा पिटत या रस्त्यावरून त्या रस्त्यावर, या चौकातून त्या चौकात धिंडका काढा, आणि दक्षिण दरवाजाने नगराबाहेर दक्षिणेला जाऊन यांचे चार चार तुकडे करा व दिशांना ते बळी म्हणून फेकून द्या !"[५३]

चौक वा चौरस्ता हे मातृदेवतांना बळी अर्पण करावयाचे स्थान होते. चारुदत्ताने त्याचा मित्र मैत्रेय याला चौरस्त्यावर जाऊन मातृदेवतांना बळी अर्पण करायची विनंती केली. ("गच्छ त्वम् अपि चतुष–पथे मातृभ्यो बलिम् उपहर।").[५४] स्मृतिकार सांगतात की निर्ऋतीला बळी चौरस्त्यावर द्यावा.[५५] कोसंबी लिहितात–

'. . . . . पाषाणयुगापासून मातृदेवतांची पूजा करायची वनचरांची स्थाने चौरस्ते असत, जेथे त्यांच्या भटक्या वाटांचा मिलाप होई. विशेषत: कृष्ण षष्ठीला वा अमावास्येला दिल्या जाणाऱ्या मेध्यपशूंच्या बळींची जागा नंतर अन्नबळींनी घेतली . . . . .'[५६]

मृच्छकटिक हे संस्कृत नाटक प्राणदंडाची शिक्षा झालेला माणूस वधस्थानाकडे कसा नेला जातो याचे साक्षात् वर्णन देते. शिक्षा झालेला चारुदत्त स्वतःचे वर्णन करतो (अंक १०) ––

"सर्व–गात्रेषु विन्यस्तै रक्त–चन्दन–हस्तकैः।
पिष्ट–चूर्ण अवकीर्णश् च पुरुषोऽहं पशू–कृतः ॥

* कनिष्ठ, सेवक व दासांकरता वापरले जाणारे संबोधन.

अनुक्रमणिका

[" सबंध शरीरावर लाल चंदनाचे पंजांनी छाप मारले आहेत, तीळ, तांदूळ व कुंकू लावले आहे, असा मी पुरुष असूनही मेध्यपशु केला गेलो आहे.]

" अंसेन बिभ्रत् करवीर-मालां स्कन्धेन शूलं हृदयेन शोकम् ।
आघातम् अद्य अहम् अनुप्रयामि शामित्रम् आलब्धुम् इव अध्वरे ऽजः ॥

[" गळ्यात कण्हेरीच्या फुलांची माळ घालून, खांद्यावर सूळ धरून व हृदयात शोक भरून, शामित्र (नावाच्या ऋत्विजा) ने यज्ञात बळी द्यायला जसा बोकड न्यावा, तसा मी या घातकांमागोमाग जात आहे. "]

एका चांडाल घातकाच्या हातून जेव्हा खड्ग गळून पडले, तेव्हा त्याने मातृदेवता दुर्गेची प्रसन्न होण्याकरिता प्रार्थना केली (" भअवदि शज्झवाशिणि! पशीद पशीद । ") मालती–माधव या संस्कृत नाटकात (अंक ५) कापालिक अघोरघण्ट व कापालिकी कपालकुण्डला हे मालतीला कराला दुर्गेला बळी द्यायच्या बेतात असता तिला चारुदत्ताप्रमाणेच सजवलेली दाखवली आहे. ती मेध्यपशूच्या चिन्हांनी अंकित केलेली होती (कृत–वध्य–चिन्हा), म्हणजे लाक्षारागाने अर्चिलेली, लाल फुलांची (कण्हेरीची) माळ घातलेली व लाल वस्त्रे परिधान केलेली होती (न्यस्त–अलक्तक–रक्त–माल्य–वसना. . . ।). याचा अर्थ असा होतो की केवळ चांडाळ घातकच काय पण भारताची सर्वसामान्य जनता मातृदेवता दुर्गेची भक्त होती, आणि तिला माणसे बळी दिली जात होती एवढेच नाही, तर प्राणदंड झालेला अपराधीही तिचा दैवी मेध्यपशु मानला जात होता.

प्राणदंड झालेला अपराधी ज्याच्यासारखा हुबेहूब सजवला जाई त्या पुरुष ब्रह्मन्‌ची वेषभूषा वा अर्चा लाल रंगातच का असे ? पुरुष ब्रह्मन् ज्याचा मानवी प्रतिनिधी होता त्या चंद्रदेवाला महाभारत (३.७६.३४) साक्षिन्, म्हणजे आजच्या अर्थी साक्षी, म्हणते. सीमा वा बांध याबाबतीत निर्णय द्यायला नियुक्त झालेल्या मर्त्य साक्षिन्‌ला मनु (८.२५६) बजावतो–

शिरोभिस् ते गृहीत्वा उर्वी स्रग्विणो रक्त–वाससः ।
सुकृतैः शापिताः स्वैः स्वैर् नयेयुस् ते समञ्जसम् ॥

[' डोक्यावर माती टाकून घेऊन, लाल फुलांची (कण्हेरीची) माळ घालून, लाल वस्त्रे परिधान करून व आपापल्या सुकृतांची शपथ घेऊन त्यांनी (साक्षींनी) सीमेबद्दल निर्णय द्यावा.] [५७]

चंद्र पुनरुज्जीवित होण्याकरता मरतो. त्याचा मानवी प्रतिनिधी पुरुष ब्रह्मन्‌ही पुनरुज्जीवित होण्यासाठी मरत असे. लाल हा मृत्यूचा व जीवनाचा

रंग आहे. म्हणूनच मृत्यु व जीवनाच्या नाट्याचा आविष्कार ज्या देवविवाहात होई ते रक्तवर्णप्रधान असे, आणि सर्वसामान्य विवाह देवविवाहाचे अपत्य असल्यामुळे तोही रक्तवर्णप्रधान झाला. जेव्हा चारुदत्ताचे प्राण त्याची प्रिया गणिका वसंतसेनेच्या आकस्मिक आगमनाने वाचले. तेव्हा तो उद्गारला–

" रक्तं तदेव वर–वस्त्रम् इयं च माला
कान्ता आगमेन हि वरस्य यथा विभाति ।
एते च वध्य–पटह–ध्वनयस् तथैव
जाता विवाह–पटह–ध्वनिभिः समानाः ॥ "

[" प्रियतमेच्या आगमनाने ही दिव्य रक्तवर्णीय वस्त्रे व माला जशी काही वराच्या (रक्तवस्त्रमालेत) परिवर्तित झाली आहेत, आणि वधकाली वाजवल्या जाणाऱ्या वाद्यांच्या गजराचे (तुझ्यामुळे) विवाहवाद्यांच्या संगीतात रूपांतर झाले आहे ! "]

नाटकाच्या शेवटी राजा पालकाचा यज्ञशाळेत वध करून उज्जयिनीचा राजा झालेला आर्य्यक चारुदत्ताला कुसावतीचा राजा बनवतो व चारुदत्त गणिका वसंतसेनेला वधू म्हणून ग्रहण करतो. चारुदत्ताचा वधविधी देवविवाहविधीत परिवर्तित होतो ! (अपूर्ण)

◆ ◆ ◆

संदर्भ —

१. पद्नाभ मेनन, हिस्टरी ऑफ केरल, खंड २, पा० ३७४–३७६.
२. उक्त, पा० ३८९–३९०. ३. उक्त, पा. ३८५–३८६.
४. उक्त, खंड २, पा. २६५. ५. उक्त, पा. २५०–२५२.
६. उक्त, खंड २, पा. ३८५–३८६.
७. काशीप्रसाद जयस्वाल, हिंदु पॉलिटी, पा. १६.
८. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २, पा. ४२.
९. उक्त, खंड २२, पा. ९२–९३.
१०. जगदीशचंद्र जैन, लाइफ इन एन्शंट इंडिया अॅज डिपिक्टेड इन द जैन कॅनन्स, पा. २१६.
११. जगदीश काश्यप (सं०), दीघनिकायपालि, पाथिकवग्ग, ८.२.
१२. वासुदेव शरण अग्रवाल, इंडिया अॅज नोन टु पाणिनी, पा. १५७–५८.
१३. विष्णुपर्व, १९-४७. १४. उक्त. १५–१९. १५. उक्त, १९–४८.
१६. व्ही. आर. आर. दीक्षितार, द सिलप्पदिकारम् , पा. ५३.
१७. ए. डॅनिएयू, सिलप्पदिकारम् इलस्ट्रेटेड वीकली, २७–९–६४.

१८. उक्त.
१९. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २५, पा० ३३१. २०. उक्त.
२१. आपटेज संस्कृत–इंग्लिश डिक्शनरी. २२. उक्त.
२३. पां. वा. काणे, हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्राज, खंड २, भाग १, पा. ६८६–६८७.
२४. डब्ल्यू. डी. व्हिटने, अथर्ववेद संहिता, पा. ७२९.
२५. ए. बी. कीथ, ऋग्वेद ब्राह्मणाज, एच. ओ. एस्० , खंड १५, पा. ११५
२६. लक्ष्मण सरूप, निघण्टु अ‍ॅंड निरुक्त, पा. ८४.
२७. श्रीधरशास्त्री पाठक, वाजसनेयि संहिता, पा. ३७९.
२८. उक्त, पा. ३८०. २९. उक्त, पा. ३९१.
३०. उक्त, पा. ३९४–३९६.
३१. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड ४४, पा. ३८६.
३२. श्रीधरशास्त्री पाठक, उक्त, पा. ३९७.
३३. उक्त, पा. ३९७–३९९. ३४. उक्त, पा. ३९९.
३५. जे. पृझिलस्की, ‘ द साल्वाज, ’ इंडियन स्टडीज: पास्ट अ‍ॅंड प्रेझेंट, खंड १, क्र. ४, पा. ७३१–७३२.
३६. दा. ध. कोसंबी, मिथ अ‍ॅंड रिअ‍ॅलिटी, पा. ५२.
३७. आर. ग्रिफिथ, द हिम्स ऑफ द ऋग्वेद, खंड १, पा. २१७.
३८. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, उक्त, पा. २९५.
३९. जॉर्ज थॉमसन, स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी, खंड १, पा. १५८–१५९.
४०. रॉबर्ट ब्रिफॉ, द मदर्स, खंड १, पा. ११६.
४१. डब्ल्यू. रॉबर्टसन स्मिथ, रिलिजन ऑफ द सेमाइट्स पा. ३६२–३६३.
४२. कुमार गंधर्व, मालवा की लोक–धुने, क्र. २२–२४.
४३. आर. ग्रिफिथ, उक्त, खंड २. पा. ४०७.
४४. सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव, ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर, पा. ६३८.
४५. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा. ४८. ४६. उक्त, पा. ४९. ४७. उक्त.
४८. उक्त, पा. ४८. ४९. उक्त, पा. ८५.
५०. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा. ३८६–३८७.
५१. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २२, पा. १९४.

५२. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा. ५५.
५३. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड १७, पा. २९८.
५४. मृच्छकटिक, अंक १.
५५. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २, पा. ८५,२८६,; खंड १४, पा. ११७–११८,२१५.
५६. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा. १०८.
५७. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २५, पा. २९९; नारद व बृहस्पति स्मृतींसाठी : खंड ३३, पा. १५७,३५२.

डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे

श्रीकल्पकांबेची कहाणी

मानवी जीवनात जशी नाना परिवर्तने घडतात, चढ–उतार होतात, त्याप्रमाणेच देवतांच्या चरित्रांतही अशी अद्‌भुत परिवर्तने अभ्यासकांना अनुभवायला मिळतात. ती कधी भक्तजनांच्या विस्मृतीने घडतात; तर कधी त्या त्या देवतेचे लौकिक रूप उन्नत बनविण्यासाठी धर्मधुरीणांनी हेतुतः घडविलेली असतात. मला अलीकडे या सत्याचा प्रत्यय मयलापूर (Mylapore) च्या श्रीकल्पकांबेची कहाणी वाचताना उत्कटतेने घेता आला.

मयलापूर हे आज तमिळनाडु राज्याची राजधानी असलेल्या मद्रास शहराचे एक महत्त्वाचे उपनगर आहे. तिथल्या प्रख्यात श्रीरामकृष्ण आश्रमामुळे धर्मप्रवण लोकांना मयलापूरचे नाव सुपरिचित आहे. मयलापूर हे आज जरी मद्रासचे उपनगर असले, तर पूर्वी ते स्वतंत्र ख्यातनाम नगर होते. इसवी सनापूर्वीपासून एक संस्कृतीचे जागतेजागते केंद्र, सागरी व्यापाराचे गजबजलेले स्थान आणि शिवशक्तीची लीलास्थली म्हणून त्याचा महिमा गाजत होता. महर्षी तिरुवल्लुवर आणि प्राचीनतम अळवार संत पेयळवार यांची ही जन्मभूमी होय. ज्ञानसंबंध नामक प्रख्यात शैव संताने, सर्पदंशामुळे मृत्यू पावलेल्या पूंपावै नामक मुलीला येथील शिवमंदिरातच पुनरुज्जीवित केल्याची कथा प्रसिद्ध आहे.

या मयलापूरची अधिष्ठात्री देवी आहे श्रीकल्पकांबा अथवा श्रीकल्पकवल्ली आणि तिचा सहचर आहे श्रीकपालीश्वर. कपालीश्वर आणि कल्पकांबा या 'जगताच्या पितरां'चे मंदिर मयलापूरच्या मध्यभागी असून, मंदिरासन्निध एक सरोवर आहे. जुने मंदिर सागराच्या काठी होते; सागराच्या लाटा नित्य कपालीश्वराच्या चरणांच्या स्पर्शासाठी झेपावत होत्या. परंतु ते मंदिर उध्वस्त झाले अथवा केले गेले. त्या जुन्या मंदिराच्या अवशेषाच्या जागी आज 'बिशपचा वाडा' आहे, नवे मंदिर तसे फार जुने नाही; परंतु कपालीश्वर आणि कल्पकांबा हे युगुल मात्र युगांचा इतिहास सांगत मयलापुरात नांदते

अनुक्रमणिका





आहे. आपल्याला मयलापूर नगराच्या उत्कर्षापकर्षाशी आणि तिथल्या देव-मंदिराच्या उलथापालथीशी प्रस्तुत कर्तव्य नाही. मयलापूर हे स्थान आणि कल्पकांबा व कपालीश्वर ही त्या स्थानावर अधिराज्य गाजवणारी दैवते यांच्या नामांचे आणि नात्यांचे रहस्य आपल्याला समजून घ्यायचे आहे.

तमिळनाडूच्या सांस्कृतिक इतिहासाचे अभ्यासक आणि त्या प्रदेशातल्या दैवतमंडलाचे संशोधक यांनी आपले कुतूहल शमविण्याच्या दृष्टीने काही मार्गदर्शन केल्याचे मला तरी आढळून आले नाही. माझ्या हाती 'तमिळनाडूतील मंदिरे' (Temples of Tamilnad) हे श्री. आर्. के. दासांचे भारतीय विद्या-भवनाने प्रकाशित केलेले (१९६४) पुस्तक आणि 'कामकोटी वाणी'च्या जानेवारी १९७३ च्या अंकातील 'मयलापूरचे कपालीश्वर मंदीर' (The Kapaliswara Temple at Mylapore) हा कोणी 'यात्रिक' या टोपणनावाने लिहिलेला लेख ही दोन साधने आहेत. या दोन्ही साधनांत मयला-पूरच्या स्थळपुराणात विवरिलेली कल्पकांबेच्या अवतरणाची आणि कपाली-श्वराच्या स्थापनेची कथा दिलेली आहे.

एकदा ब्रह्मदेव कैलासावर शिव-पार्वतीला भेटण्यास गेला असता, त्याने शिवाला योग्य तो मान दिला नाही, म्हणून शिव त्याच्यावर संतापला आणि त्याने त्रिशूळाने त्याच्या चार शिरांपैकी एक शिर उडविले. या आघाताने विव्हळ झालेला ब्रह्मा मयळापूर येथे येऊन, शिवाला प्रसन्न करण्यासाठी आणि तद्द्वारा आपल्या पापाचे परिमार्जन करण्यासाठी तप करू लागला. आशुतोष शिव त्याच्या तपाने प्रसन्न होऊन त्या ठिकाणी प्रकटला. ब्रह्म्याने त्या ठिकाणी शिव-लिंगाची स्थापना केली. ब्रह्म्याचे एक कपाल हाती धारण करूनच शिव येथे प्रकटल्यामुळे तो 'कपालीश्वर' असे नाम पावला, असे स्थळपुराणाने स्पष्टी-करण दिले आहे. येथील शिवस्थानाची पुरातनता, शिवभक्तीक्षेत्रातली लोक-प्रियता आणि 'कपालीश्वर' हे नाव यांवरून स्थानिक विद्वानांनी असे अनु-मान केले आहे की, या शिवस्थानात कापालिक शैवांचे प्रस्थ असावे.

कपालीश्वराच्या अवतरणकथेप्रमाणेच स्थळपुराणाने येथील अधिष्ठात्री देवी कल्पकांबा हिचे अवतरण कसे घडले, याचीही कथा दिलेली आहे : एकदा शिव-पार्वती एकांतात बसलेली असताना एक सुंदर मयूर आपला बहुरंगी पिसारा पसरून नृत्य करताना पार्वतीने पाहिला. त्या मयूराचे मोहक रूप आणि वेधक नृत्य यामुळे क्षणैक ती शिवाकडे दुर्लक्ष करून, त्या मयूराकडे पाहत राहिली. शिवाला तिचा राग आला आणि त्याने "ज्याअर्थी मयूराकडे आकर्षित

अनुक्रमणिका

होऊन तू माझ्याकडे दुर्लक्ष केले आहेस, त्यामुळे तू मयूरी होशील ! " असा तिला शाप दिला. या शापाच्या प्रभावाने पार्वती तत्काळ मयूरी होऊन, आज मयलापूर म्हणून परिचित असलेल्या स्थानी वनात आली. तेथे तिने मयूरीच्या रूपात शिवप्राप्तीसाठी तप केले. तिच्या तपामुळे शिवाचा कोप शमला आणि तो स्वतःच (मयूर होऊन) तिच्याकडे आला. देवी येथे मयूरीच्या रूपात विसावली, म्हणून या स्थानाचे नाव ' मयूरपूर ' (मयिलपूर) असे पडले. तमिळ भाषेत मयूराला ' मयील ' म्हणतात. आजच्या मयलापूर या नावाच्या उत्पत्तीची कथा ही अशी आहे. (कांचीचे महाविद्वान् ' प्रतिवादीभयंकर ' श्री अन्नंगरचारी स्वामी यांच्या मते मयलापूरचे मूळ रूप ' महिलापुरी ' असे असावे. परंतु स्थळपुराणाशी आणि देवी रूपाशी ही व्युत्पत्ती विसंवादी असल्यामुळे मुळीच स्वीकारता येत नाही.)

नगराचे नाव मयूरपूर, नगराची अधिष्ठात्री देवी मयूरीरूपिणी आणि तिचा सहचर तिच्या भेटीसाठी मयूररूपातच प्रकट होऊन आला, ही परंपरा ध्यानी घेता, मयलापूरच्या अधिष्ठात्री देवीचे ' कल्पकांबा ' हे नाव आणि तिच्या सहचराचे ' कपालीश्वर ' हे नाव सुसंगत वाटत नाही. मला अनेक कारणांनी असे वाटते की, शिव-शक्तीची विसंगत वाटणारी ही दोन्ही नावे मूळच्या सुसंगत नावांची सहेतुकपणे केलेली अथवा अज्ञानाने घडविलेली परिवर्तने आहेत.

संस्कृत भाषेत ' कलाप ' हा शब्द मयूरपिच्छवाचक आहे. यावरून ' कलापका ' म्हणजे मयूरी आणि ' कलापी ' म्हणजे मयूर हे शब्द साधले जातात. ' कलापकांबा ' म्हणजे मयूरीरूपिणी जगन्माता; आणि ' कलापीश्वर ' म्हणजे मयूररूप शिव. कलापकांबा या सार्थ नावाचेच कल्पकांबा हे (दुसऱ्या अक्षरातील स्वरूपाचा लोप होऊन) परिवर्तन घडून आले आहे आणि 'कलापीश्वर ' या सार्थ नावाचेच वर्णविपर्ययाने कपालीश्वर हे चिरपरिचित शिवनाम रूढ झाले आहे, हे उघड आहे. स्थळपुराणातील पूर्वनिर्दिष्ट कथेच्या पार्श्वभूमीवर नाम-परिवर्तनाचे हे रहस्य अगदी सहजपणे उलगडते, यात संशय नाही. एकदा कलापीश्वराचे कपालीश्वर हे परिवर्तन घडल्यावर (अथवा घडविले गेल्यावर) त्या नावाची नवी स्पष्टीकरणकथा (Explanatory Tale) देण्याची प्रवृत्ती आपोआपच प्रकट झाली.

शक्तीचे हे मयूरीरूप आपणास आजजरी चमत्कृतिपूर्ण वाटले, तरी दक्षिणी-द्राविडी संस्कृतीत या रूपाची परंपरा अत्यंत पुरातन आहे. पी. थंकप्पन नायर या दक्षिणी अभ्यासकाने ' भारताचा राष्ट्रीय पक्षी : मयूर '

या विषयावर कलकत्त्याच्या 'फोकलोअर' ('Folklore', November 1973) या मासिकात लिहिलेल्या लेखात असे स्पष्ट शब्दात म्हटले आहे की, "द्रविडांच्या दृष्टीने मयूर हा भूदेवीचा प्रतिनिधी आहे आणि हा मयूर-पूजेचा संप्रदाय दक्षिण भारतातूनच सर्व जगभर पसरला. भारतातील आदिम जातीत मयूर हा नेहमीच भूमातेशी निगडित मानला जातो. खोंड आदिवासी भूमातेची – भूदेवीची पूजा मयूराच्या रूपातच करतात." श्री. नायर यांच्या मते 'मयूर' हा संस्कृत भाषेतील शब्द मूळच्या 'मयिल' या द्रविड भाषांतील शब्दाचेच संस्कृतीकरण आहे. यावरून मयूर आणि मातृदेवता यांच्या एकत्वा-संबंधीच्या पुरातन धारणेची आपणास कल्पना येईल.

मयूर आणि भूमाता यांच्या या अभिन्नतेच्या – एकत्वाच्या पुरातन धारणेच्या प्रत्ययातून आणखी एका महत्त्वाच्या अनुबंधाकडे आपले लक्ष वेधले जाते : सिंधु-संस्कृतीच्या उत्खनित अवशेषात शव-निक्षेपाची जी अनेक मृत्-पात्रे (Burial Pots) उपलब्ध झालेली आहेत, त्यांपैकी अनेक पात्रांवर मयूराची चित्रे असून, मयूराच्या उदरात मृत व्यक्ती चित्रित केलेली आहे. मृत जीवांना उदरात घेणाऱ्या मयूरांच्या चित्रांनी अंकित असलेले हे शवनिक्षेपाचे मृत्कुंभ मयलापूरच्या कलापकांबेच्या कहाणीच्या संदर्भात आपल्याला अत्यंत महत्त्वाचा बोध घडवतात.

मानवी संस्कृतीच्या आदिम कालापासून भूमी आणि स्त्री, तसेच भूमाता आणि मातृदेवता यांचे एकत्व लोकमानसात स्थिरावलेले आहे. या सत्याचा प्रत्यय मानव समाजाच्या नानाविध कथा-गाथांत, व्रत-विधानांत, मंत्र-तंत्रांत आणि विचार-आचारांत सार्वत्रिक स्वरुपात येतो. कुंभ हे मातेच्या आणि भूमातेच्या गर्भाशयाचे प्रतीक मानले जाते. कुंभात शव घालून त्याचा निक्षेप करण्याच्या प्रथेमागील भावनिक बैठक हीच आहे की, जीव जेथून जन्मास आला, तेथेच त्याला अखेर चिरविश्रांती द्यायची. आचार्यांच्याच शब्दात सांगायचे झाले, तर 'पुनरपि जननीजठरे शयनम्।' (Back to Mother's Womb) असेच या निक्षेप–कुंभामागील धारणेचे वर्णन करता येईल. ज्या कुंभात शव ठेवले आहे, त्या कुंभावर मयूराचे चित्र काढन, त्या चित्राच्या उदरात मृत जीव दाखवण्याचा अर्थ आता सामर्थ्याने स्पष्ट होऊ शकेल. मयूर हा महामातेचा (The Great Mother Goddess) प्रतिनिधी असल्यामुळे, त्या मयूररूपिणी महामातेने– कलापकांबेने आपल्या बाळाला पुनश्च आपल्या उदरात घेतले आहे आणि ती त्याला तिथे वात्सल्याने चिरविश्रांती देत आहे, हाच या मृत्कुंभांच्या उपलब्धीतून बोध घडतो. आजचा समाज ज्याना भाकड-

अनुक्रमणिका

कथा मानतो, त्या कथा–गाथांच्या द्वारा युगांचा इतिहास कसा उलगडत जातो. याचा उत्कृष्ट नमुना मयलापूरच्या श्रीकलापकांबेच्या कहाणीतून मिळतो, यात आता वाचकाना संशय उरणार नाही.

या टिपणात आपणांस, मयलापूर या विशिष्ट स्थानी विराजमान झालेल्या 'देवो–देवी'च्या स्वरूपाचा वेध घ्यावयाचा होता आणि त्या 'विशिष्ट' स्थानीच्या त्यांच्या स्वरूपबोधातून त्यांचे कोणते भारतव्यापी– नव्हे, विश्वव्यापी 'साधारण' दर्शन घडू शकते, ते पहायचे होते. एवढचा मर्यादित उद्दिष्टापुरताच येथे कुंभ–प्रतीकाचा आणि कुंभगत निक्षेपाच्या प्रथेचा निर्देश केला आहे. कुंभप्रतीकातून आणि कुंभगत निक्षेपाच्या प्रथेतून आदिशक्तीच्या मातृरूपाचे जे विराट दर्शन घडते, त्याचा विचार हा स्वतंत्र बृहत् लेखाचा विषय आहे.



ग्रंथ–परिचय :

गीतार्थ : ज्ञानेश्वर, वामनपंडित, आणि टिळक : अपूर्व मूलगामी तौलनिक परामर्श

भगवद्गीतेवर मराठीत तीन टीकारूप ग्रंथ, जे केवळ भारतातच नव्हे तर अखिल जगतातील गीताविषयक वाङमयात अग्रगण्य व लोकोत्तर ठरावेत अशा योग्यतेचे, होऊन गेले. पहिला ज्ञानेश्वरांची ज्ञानेश्वरी (इ. स. १२९०), दुसरा वामनपंडितांची यथार्थदीपिका (इ. स. १७००), व तिसरा लो. टिळकांचे गीतारहस्य (इ. स. १९१५). या सुमारे ६–७ शतकांच्या अवधीत, भिन्न भिन्न काळी होऊन गेलेल्या या तीन लोकोत्तर पुरुषांनी आपल्या विस्तृत ग्रंथांतून (– ज्ञानेश्वरी सुमारे ९००० ओव्या, यथार्थदीपिका २२००० ओव्यांहून अधिक, गीतारहस्य तर एक सुमारे ६०० पानांचा ग्रंथ) जो गीतार्थ विशद करून दाखविला त्याचा तौलनिक परामर्श घेण्याची कल्पनाही सकृद्दर्शनी अचाट, धाडशी व दु:साध्य आहे. पण या कल्पनेला हात घालून ती प्रत्यक्षांत उतरविण्याचे अपूर्व कार्य डॉ. वि. रा. करंदीकर यांनी आपल्या एतद्विषयक ग्रंथांत[1] अत्यंत मूलगामी तऱ्हेने व सहृदयतेने पार पाडले आहे. गीतेसारख्या ‘ व्यामिश्र ’ विषयांनी व्याप्त असलेल्या ग्रंथावर भिन्न काळी व भिन्न परिस्थितीत जे हे तीन टीकाग्रंथ लिहिले गेले त्यांचा तौलनिक परामर्श घेणे किती गहन कार्य आहे याची ग्रंथकर्त्यांनाही पुरेपूर जाणीव आहे. तरीही, या कार्याला हात घालण्यास ते कां प्रवृत्त झाले याबद्दल त्यांनी आपली भूमिका सुस्पष्ट शब्दांत स्वच्छपणे मांडली आहे : “ या तीन टीकाकारांच्या ग्रंथांचा तौलनिक परामर्श शक्य होईल का ? . . . . मूळ गीतेतही काही संदिग्धता आहे, क्वचित परस्परविरोध आहे, तीमधील कित्येक विचारांचा उलगडा करणे हे कठीण आहे. या तीन टीकाकारांच्या भूमिका भिन्न, त्यांनी ज्या

१. भगवद्गीतेचे तीन टीकाकार : संत ज्ञानेश्वर, वामनपंडित, लोकमान्य टिळक– डॉ. वि. रा. करंदीकर, ‘केसरी प्रकाशन ’ पुणे ३०, १९७४, पाने ३५०, मूल्य २५ रुपये.



काळात व ज्या परिस्थितीत आपले ग्रंथ लिहिले तो काल व ती परिस्थिती निरनिराळी. – अशा परिस्थितीत तौलनिक परामर्श कसा घ्यावयाचा अशी शंका मनात उत्पन्न होणे स्वाभाविक आहे. पण एका मर्यादेमध्ये हा अभ्यास शक्य आहे. त्या त्या टीकाकाराची भूमिका काय आहे, त्याने आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोणानुसार गीतेचा अर्थ कसा लावला आहे, त्यातून उभे रहाणारे तत्त्वज्ञान किंवा विचारप्रणाली कोणत्या स्वरूपाची आहे, तिघांमध्ये मान्य असलेले समान सिद्धान्त कोणते, तिघांमध्ये मतभेदाच्या प्रमुख जागा कोणत्या, कोणत्या टीकाकाराने कोणत्या विषयाला अधिक महत्व दिले आहे... त्या त्या टीकाग्रंथांत अन्तर्गत सुसंगती वा विसंगती किती व कोणत्या प्रकारची, गीता समजून घेण्याच्या दृष्टीने या तीन टीकांचा आपणांला कसा व किती उपयोग होऊ शकतो, इत्यादी भाग कळल्याने गीतेच्या आकलनात आणि या तीन टीकाकारांनी लिहिलेल्या ग्रंथांच्याही आकलनात भर पडण्याची शक्यता आहे, हा लाभही काही कमी महत्वाचा नाही.” (पृ. ३२–३३)

या तौलनिक परामर्शाच्या अपूर्वतेत गीतेच्या बहुश्रुत अभ्यासकालाही जाणवण्यासारखा आणखी एक विशेष आहे. तो विशेष म्हणजे वामनपंडितांच्या ‘यथार्थदीपिके’चा या ग्रंथांत पदोपदी दिसून येणारा अत्यंत सूक्ष्म मर्मग्राही अभ्यास. ‘ ज्ञानेश्वरी ’ व ‘ गीतारहस्य ’ हे ग्रंथ साधारणतः आस्थेवाईक गीताभ्यासकांना सुपरिचित असलेले आढळून येतात. पण ‘ यथार्थदीपिका ’ हा ग्रंथ नांवाने जरी माहीत असला तरी त्यातील गीतार्थाचे केलेले भरघोस विवरण व त्याचे वैशिष्टय यांची खरी ओळख क्वचितच आढळून येते. खुद्द टिळकांनी आपल्या निरूपणाच्या ओघांत ज्ञानेश्वरीचा पांचसहा वेळा उल्लेख केला असला तर यथार्थदीपिकेचा एकदाच (तोही वरवरचा भासणारा) उल्लेख केलेला जेमतेम आढळून येतो. म्हणून गीताभ्यासकांकडून उपेक्षिलेल्या यथार्थदीपिकेच्या वैशिष्टयांचे या तौलनिक परामर्शात डॉ. करंदीकरांनी जे मूलग्राही, त्या त्या विषयापुरते तपशीलवार विवेचन केले आहे ते अपूर्व आहे. डॉ. करंदीकरांना हे अपूर्व कार्य सहज शक्य झाले याचे कारण त्यांनी यापूर्वीच आपल्या पीएच्. डी. च्या प्रबंधाकरिता ‘यथार्थदीपिका’च निवडून तिचा अत्यंत चिकित्सापूर्वक सूक्ष्म अभ्यास सुमारे सहाशे पृष्ठांच्या मोठ्या ग्रंथरूपाने पूर्वीच मराठी वाचकांना सादर केला आहे. त्या ग्रंथानिमित्त झालेल्या व्यासंगाचे फळ म्हणून त्यांनी पुनःएकदा, प्रस्तुत तौलनिक परामर्शात वामनपंडितांना इतर दोघा टीकाकारांइतके स्थान देऊन वामनपंडितांचे गीतार्थाविषयी प्रभुत्वपूर्ण सुसंगत विषयवार केलेले प्रतिपादन वाचकांना अपूर्व वाटेल

यात शंका नाही. डॉ. करंदीकरांच्या ग्रंथाचे आणखीही एक नजरेत भरण्या-सारखे वैशिष्टय आहे. ते म्हणजे त्यांची भेदक चिकित्सेने युक्त पण विनय-शाली प्रसन्न प्रतिपादनशैली हे होय. या तीन टीकाग्रंथांतील तपशीलातील साम्य व भेद आणि काही ठिकाणी दिसून येणारी विसंगती चिकित्सापूर्वक दाखवून देताना, त्या विसंगतीमागील भूमिका जिव्हाळ्याने समजून घेण्याचा त्यांनी कसोशीने प्रयत्न केला आहे व या असामान्य टीकाकारांच्या सर्वमान्य थोरपणाला धक्का न लागेल अशा नाजूक हळुवार रीतीने पण स्पष्टपणे त्यांच्या विचारसरणीतील भेदांचे व विसंगतींचे प्रतिपादन केले आहे.

सूक्ष्म गीताभ्यासकाला या तीनही टीकाकारांमध्ये गीतेतील सामान्यपणे कोणत्या सिद्धान्तोपसिद्धान्तांविषयी एकवाक्यता आहे वा असू शकेल याची कल्पना करणे कठिण नाही. प्रश्न आहे मुख्यतः त्यांच्यामध्ये असणाऱ्या गीतेतील काही महत्त्वाच्या स्थळांच्या अर्थाबद्दल व तज्जन्य असे त्यांनी त्या त्या विषयांच्या महत्वाला जे तारतम्य दिले त्याबद्दल आणि त्यामुळे एकंदरच त्यांच्या भिन्न दृष्टिकोणाबद्दल. प्रस्तुत ग्रंथाचा प्रमुख विशेष हा आहे की ग्रंथकाराने गीतेतील अशा प्रमुख स्थळांची चर्चा करून, या तीन टीकाकारांच्या भिन्न दृष्टिकोणांवर व प्रतिपादनातील वैशिष्टयांवर नेमके बोट ठेवले आहे. म्हणून प्रस्तुत या ग्रंथपरिचयरूप लेखात तीन टीकाकारांमधील ज्या महत्त्वाच्या मतभेदांचे विवेचन केले आहे त्याकडेच वाचकांचे लक्ष वेधण्याचा संक्षिप्त प्रयत्न केला आहे. कारण प्रस्तुत परीक्षणकाराच्या मते, करन्दीकरांनी केलेल्या या मतभेदांच्या विवेचनानेच खऱ्या आस्थेवाईक चिकित्सक गीताभ्यासकास गीतार्थाचे मूल्यांकन करण्यास अत्यंत मोलाचे साहाय्य होणार आहे.

गीतार्थावरील या तीन समर्थ टीकाकारांचे प्रतिपादन व आशय याचा विचार करताना करंदीकरांनी गीतेतील सर्वमान्य असे जे तीन प्रमुख विषय– कर्म, ज्ञान, भक्ति– हे निवडून त्यांवर तीन स्वतंत्र विस्तृत प्रकरणे (अनुक्रमे प्रकरणे २, ३, ५,) लिहिली आहेतच, पण त्यांच्या मार्मिक निवडीचे वैशिष्टय म्हणजे गीतेतील 'योग' हाही विषय निवडून, त्यावर एक स्वतंत्र ६८ पानांचे प्रकरण (प्रकरण ४) अंतर्भूत केले आहे. गीताभ्यासांत 'योगा' वरील स्वतंत्र प्रकरण हे करंदीकरांच्या गीतेच्या व तदनुषंगाने तीन टीकांच्या सर्वांगीण सूक्ष्म अभ्यासाची अत्यंत उज्वल अशी साक्ष आहे.

'निष्काम कर्मयोग' (पृ. ३४–९७) या प्रकरणात तीन टीकांचा तौलनिक विचार करताना, लेखकाने काही श्लोकांच्या अर्थाविषयी तीन टीका-

कारांत जे मतभेद दिसून येतात त्यांचे विवेचनपूर्वक मूल्यांकन केले आहे. त्यांपैकी कांही स्थळे अशी :

(१) ' यज्ञार्थात् कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः ' (३, ९) या श्लोकांतील ' यज्ञ ' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल तीन टीकाकारांचा मतभेद आहे. ज्ञानेश्वरांनी ' यज्ञ ' शब्दाचा अर्थ वर्णाश्रमधर्मानुसार प्राप्त होणारे कर्म निष्काम बुद्धीने केले म्हणजे तोच एक यज्ञ होय, व अशा ' यज्ञ ' भावनेने केलेले कर्म कर्त्याला बंध करू शकत नाही असा केला आहे. ज्ञानेश्वरांच्या काळाचा विचार करता ज्ञानेश्वरांचा अर्थ स्वतंत्र, व्यापक आशयाचा आणि व्यावहारिक यज्ञकल्पनेशी सांगड घालणारा आहे, हे त्यांचे वैशिष्टय मनात भरल्याशिवाय रहात नाही. टिळकांनी यज्ञ या शब्दाचा अर्थ मीमांसकप्रणीत यज्ञयाग असा सरळ अर्थ पत्करला असला तरी त्यातच श्रौतयज्ञाबरोबर ' स्मार्त यज्ञांचा आणि चातुर्वर्ण्यादि यथाधिकार सर्व व्यावहारिक कर्मांचा समावेश होतो ' असेही म्हटलेले आहे. यावरून वर्णाश्रमधर्माच्या कसोटीनुसार प्राप्त होईल ते कर्म करणे व ते निष्काम बुद्धीने करणे हा यज्ञ अशी यज्ञाची ज्ञानेश्वरांची व्यापक व्याख्याच टिळकांनाही स्वीकरणीय आहे हे स्पष्ट आहे. — वामनांनी या श्लोकांतील ' यज्ञ ' शब्दाचा अर्थ ' विष्णु ' हा केला आहे. यज्ञार्थ म्हणजे विष्णूप्रीत्यर्थ केलेले जे कर्म आहे ते सोडून इतर सारे कर्म या लोकी बन्धनकारक आहे, विष्णूला अर्पण केलेले कर्म बंधक होत नाही असा त्यांचा आशय आहे. ' यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ' (४.२३) या श्लोकार्धातील यज्ञाचा अर्थ वामन ' विष्णू ' असाच करतात. कर्माचे आचरण करावे व फलाशा न धरता करावे हे वामनांना मान्य आहे. पण त्यांच्या दृष्टीने फलाशारहित किंवा निष्क्रिय बुद्धि एवढीच पुरेशी नाही, तर ते कर्म त्याचवेळी ईश्वरार्पणही केले पाहिजे असा त्यांचा कटाक्ष आहे. — वर्णाश्रमाप्रमाणे प्राप्त होणारे नित्य कर्म निष्काम बुद्धीने आचरावे याबाबतीत तिन्हींही टीकाकारांचे एकमत आहे. पण वामनांनी कर्मबंधातून सुटका होण्याकरिता त्यामध्ये ईश्वरार्पणाचा समावेश करणेही आवश्यक अशी आपली स्वतंत्र भर घातली आहे.

' तस्य कार्यं न विद्यते ' (३.१७) या चरणाच्या अर्थातही तीन टीकाकारांमध्ये मतभेद दिसून येतो. वामनांनी ' ज्याला आत्मज्ञान प्राप्त झाले आहे त्याला कार्य म्हणजे नित्य कर्म उरत नाही ' असे म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरांनी ' ज्ञानी पुरुषाला कर्म उरत नाही ' असा अर्थ केला आहे. टिळकांनी ' तस्य ' या शब्दावर जोर देऊन ' आत्मज्ञानी पुरुषाला स्वतःचे असे काही कार्य रहात

अनुक्रमणिका

नाही पण त्याने लोकोपयोगार्थ आपली प्राप्त कर्मे करावीत ' असा अर्थ लावला आहे.

'श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासात् ज्ञानात् ध्यानं विशिष्यते। ध्यानात्कर्मफलत्यागः......' (१२.१२) ह्या श्लोकाचा एकंदर गीतेच्या आशयाशी सुसंगत अर्थ लावण्यात मोठमोठ्या भाष्यकारांना पेच पडलेला आहे, हे आरंभी विधान करून, नंतर करन्दीकरांनी, या तीन टीकाकारांनी या श्लोकाचा आपापल्या भूमिकांवरून कसा अर्थ लावला आहे हे चिकित्सक व मार्मिक रीतीने दाखवून दिले आहे. गीतेचे रहस्य निष्काम कर्मयोग होय असे प्रतिपादन करणाऱ्या टिळकाना हा श्लोक त्यांच्या कर्मयोगाच्या पुरस्काराला पोषकच आहे. पण ज्ञानेश्वरांना या श्लोकाच्या अर्थाबद्दल नेमके काय म्हणावयाचे आहे हे निश्चित होत नसले, तरी त्यांच्या या श्लोकावरील संबद्ध टीकेचा साकल्याने विचार करता कर्मफलत्यागाने कर्म न करण्याचा आशय सूचित होतो. 'ध्यान प्राप्त झाल्यावर कर्मजात दूर रहाते व जेव्हा कर्म दूर रहाते तेव्हा फलत्याग संभवतो ' असे त्यांनी म्हटले असून त्याचा अर्थ कर्म दूर रहाते किंवा कर्म उरत नाही, व मग खरा फलत्याग होतो असा अखेर कर्म न करण्याचा आशय त्यांनी व्यक्त केलेला दिसतो. – वामनांचे गीतार्थाविषयी असे ठाम मत आहे की ज्ञानी पुरुषाला ज्ञानप्राप्तीनंतर कर्म उरत नाही. म्हणून उपरिनिर्दिष्ट श्लोकांतील ज्ञानानंतर येणारा 'कर्मफल त्याग' याचा अर्थ अगदी अनपेक्षित असा निराळा लावून आपल्या मताशी त्यांनी तो जुळता केला आहे. 'कर्मफलत्याग' याचा 'कर्म आणि फळ म्हणजे विषयसुख या दोहोंचा त्याग केला पाहिजे असा अर्थ त्यांनी लावला आहे. गीतेमध्ये कर्मफल असा शब्द या श्लोकापूर्वी पांचसहा वेळा आलेला आहे, पण त्यांपैकी कोणत्याही स्थळी त्यांनी असा अर्थ केलेला नाही. त्या ठिकाणी 'कर्माचे फळ' असा षष्ठी – तत्पुरुषी अर्थ केला. पण 'कर्मफलत्यागः' या विशिष्ट ठिकाणी मात्र कर्म आणि फल द्वंद्व समास करून त्यांनी आपल्या पांडित्यपूर्ण कौशल्याने आपल्या मताशी जुळेल असा त्याचा ओढूनताणून अर्थ काढला आहे.

तीन टीकांच्या संदर्भात करंदीकरांनी 'कर्मसिद्धान्त व आत्मस्वातंत्र्य' या विषयासंबंधी काही सडेतोड धीट विचार मांडले आहेत : कर्मसिद्धान्त हा भारतीय तत्त्वज्ञानांतील आस्तिकदर्शनांचा प्रमुख सिद्धान्त असून त्याप्रमाणे ज्ञानी पुरुषालाही प्रारब्ध (कर्म) भोगल्याशिवाय सुटका नाही. हा प्रारब्ध-सिद्धान्त पतकरणे म्हणजे त्या मानाने आत्मस्वातंत्र्य मर्यादित करणे होय. ज्ञानेश्वर व वामन कर्मसिद्धान्ताच्या चौकटीतच राहून सारा विचार



करतात त्यामुळे कर्मसिद्धान्त विरुद्ध आत्मस्वातंत्र्य हा प्रश्न त्यांना पडलाच नाही. आधुनिक टिळकांनाही हा कर्मसिद्धान्त मान्य होता पण अवघड पेंच– प्रसंगातून निभावून नेण्याकरिता त्यांनी उपमात्मक वर्णन करून आत्मस्वातंत्र्याची तरफदारी केली आहे. ते म्हणतात : "मोकळ्या वाफेत काही जोर नसतांनाही ती एखाद्या भांड्यात कोंडली म्हणजे मग त्याच वाफेचा भांड्यावर ज्याप्रमाणे दाब बसू लागतो, त्या न्यायाने अनादिपूर्व-कर्माजित जड देह व इन्द्रिये यांनी परमात्म्याचा अंशभूत जीव कोंडला गेला म्हणजे या कोंडीतून त्याची सुटका करून देणारी (किंवा मोक्षानुकूल) कर्मे करण्यास देहेन्द्रियांची प्रवृत्ति होऊ लागते व यालाच व्यावहारिक दृष्टया 'आत्म्याची स्वतंत्र प्रवृत्ति' असे म्हणतात." आत्म्याचे अकर्तृत्व तर अबाधित ठेवावयाचे आणि तो मोक्षानुकूल कर्म करण्याची प्रवृत्ति देहेन्द्रियांच्या ठायी केव्हा तरी उत्पन्न करतो असेही म्हणावयाचे ही भाषा सावधगिरीची असली तरी 'वकीली बाण्याची राहिलेली आहे', असे करंदीकरांनी म्हटले आहे. भांड्यामध्ये होणाऱ्या वाफेच्या कोंडीचा टिळकांना कर्मविपाकाची कोंडी फोडण्यास काही उपयोग झाला नाही असेहि त्यांनी स्पष्ट अर्थपूर्ण विधान केले आहे. गीतेमध्ये अध्यात्मही सांगितले आहे आणि त्याबरोबरच या जगातील व्यवहार ज्ञानी पुरुषाने कसे करावेत हेही तिने सांगितले आहे अशी टिळकांची धारणा आहे. पण कर्मविपाक आणि आत्मस्वातंत्र्य यांची निरगाठही त्यांना यशस्वी रीतीने सोडविता आली नाही हे करंदीकरांनी स्पष्टपणे निदर्शनास आणले आहे, याच अनुषंगाने करंदीकरांनी टिळकांच्या विचारसरणीतील जी विसंगति दाखविली आहे तिचा उल्लेख केला पाहिजे. ते म्हणतात : "टिळकांनी कर्म सांगितले आहे पण कर्माचे अध्यात्म सिद्ध केलेले नाही. कर्मयोगाच्या त्यांच्या मांडणीमध्ये ही मोठी उणीव राहून गेली आहे." (पृ. ७८) त्यांच्या म्हणण्याचा आशय असा दिसतो की, टिळकांनी मान्य केलेले अध्यात्म व ज्ञानेश्वर-वामनांनी स्वीकारलेले अध्यात्म मूलतः एकच आहे : त्या अध्यात्म-सिद्धांताप्रमाणे पिंडब्रह्मांडरूप सर्व विश्व मिथ्या नाशवंत असून मानवाचे अंतिम साध्य म्हणजे मोक्ष होय. त्या मोक्षाचे साधन मुख्यतः आत्मज्ञान. त्या आत्मज्ञानाचा अधिकार चित्तशुद्धीने प्राप्त होतो. ही चित्तशुद्धि आपले वर्णाश्रमधर्मरूपी कर्तव्य ईश्वरार्पणबुद्धीने केल्यानेच होते, पण अखेर मोक्ष मिळण्यासाठी सर्व कर्मांचा नाश व्हावयास हवा. ज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्मरूप साधनाचा अवलंब करण्याचे कारणच उरत नाही. या अध्यात्मविचाराशी सुसंगत असा सिद्धान्त म्हणजे ज्ञानोत्तर कर्मत्याग हा होय. ज्ञानेश्वर–वामनांनी हाच ज्ञानोत्तर कर्मत्याग मान्य केला आहे. टिळ-

कांनी मात्र अध्यात्माची वर सांगितलेली पूर्वगृहीतकें मान्य करून त्याच्याशी विसंगत असा ज्ञानोत्तर कर्मयोगाचा सिद्धान्त मांडला आहे. करंदीकरांनी 'गीतारहस्यां'तील पुढील वाक्ये उद्‌धृत केली आहेत : (टिळक म्हणतात) "आपल्या आत्म्याचे अमर, श्रेष्ठ, शुद्ध, नित्य व सर्वव्यापी स्वरूप ओळखून त्यात विराम पावणे हेच ज्ञानवान् मनुष्याचे या जगांतील पहिले कर्तव्य होय. सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याची याप्रमाणे ओळख होऊन हे ज्ञान ज्याच्या देहेन्द्रियांत मुरून गेले, तो पुरुष जग नश्वर आहे की नाही याचा विचार करीत न बसता सर्वभूतहिताच्या उद्योगास आपोआप प्रवृत्त होतो." टिळकांच्या या उद्‌धृत केलेल्या विधानासंबंधी करन्दीकर म्हणतात : "आपले शुद्ध आत्मस्वरूप जाणून त्यांत विराम पावणे हे ज्ञानी पुरुषाचे पहिले कर्तव्य आहे, असे टिळक म्हणतात आणि त्याच वेळी नश्वर अशा जगांतील सर्वभूतहित साधण्यास तो ज्ञानी मनुष्य प्रवृत्त होतो असेही ते सांगतात, या दोहोमध्ये तर्कदृष्ट्या सुसंगत असा संबंध ते कसा प्रस्थापित करतात ते मात्र ध्यानात येत नाही ...... इहलोकाची नश्वरता पत्करल्यावर ऐहिक कर्तव्याचा आग्रह धरता येत नाही. टिळकांनी ऐहिक कर्तव्याची गाथा गायिली आहे. पण त्यासाठी ऐहिक जीवनाचे स्थिर असे मूल्य त्यांनी प्रस्थापित केलेले नाही."

करन्दीकरांनी दाखविलेली विसंगति – निवृत्तिपर अध्यात्म व त्यावर अधिष्ठित प्रवृत्तिपर कर्मयोग– ही भारतीय तत्त्वविचारातील कूट समस्या आहे. ही विसंगती खुद्द गीतेतच दिसून येत नाही का ? 'तस्य कार्यं न विद्यते' हे म्हणणाऱ्या गीतेनेच याच आध्यात्मिक अधिष्ठानावर कर्मयोगी जनकादिकांची उदाहरणे दिली आहेतच ना ? 'कर्मयोगो विशिष्यते' म्हटले आहेच ना ? त्याच कर्मयोगी प्रवृत्तीवर भर देऊन आधुनिक भारतीय स्वातंत्र्यजागृति घडवून आणायची तळमळ असणाऱ्या आदर्श कर्मयोगी लोकनेत्या टिळकांनी ऐहिक समाजकल्याणाचे स्थिर मूल्य गीतेच्या आधारेच प्रस्थापित केले असे म्हणता येईल. करंदीकरांनाही याची जाणीव नाही असे नाही. त्यांनीच या ग्रंथाच्या उपसंहारामध्ये (प्रकरण ६) म्हटले आहे : "वैदिक तत्त्वज्ञानातील प्रवृत्तिपरता गीतेच्या निमित्ताने मांडून दाखविणे, दीर्घकाल उपेक्षित राहिलेल्या कर्मयोगाचा साक्षेपाने पुरस्कार करणे आणि पारमार्थिक तत्त्वज्ञानाला व्यावहारिक नीतिविचारांची जोड देणे हे टिळकांच्या ग्रंथाचे विशेष आहेत." (पृ. ३३८) या विधानानंतर करंदीकरांनी "प्राचीन अध्यात्मविचार आधुनिक दृष्टीने मांडून दाखविताना त्यातील काही कच्चे दुवे टिळकांनी तसेच राहू दिले आहेत आणि निष्काम कर्मांवर भर देताना गीतेतील भक्ती-

सारखे काही भाग गौण ठरविले आहेत " असे म्हणून आपल्या मनांतील खंत पुन: व्यक्त केली आहे. परंतु गीतेच्या व भारतीय वैदिक अध्यात्माच्या चौकटीचे उल्लंघन न करता टिळकांनी ऐहिक कल्याण साधणाऱ्या कर्मयोगाला प्राधान्य दिले व इतर अध्यात्मजन्य भक्तीसारख्या गोष्टींना गौणता देऊन गीतेची अस्ताव्यस्त, विसंगत भासणारी शिकवण एका निश्चित तत्त्वज्ञानाच्या सूत्रांत मांडून दाखविली, यांतच त्यांच्या असामान्य प्रेरणेची व बुद्धीची साक्ष दिसून येते.

करंदीकरांनी गीतेतील दुसरा प्रमुख विषय 'ज्ञान आणि विज्ञान' हा निवडून त्यावरील तीन टीकाकारांचे तौलनिक विचार एका स्वतंत्र प्रकरणात (प्रकरण ३, पृ. ९८–१६५), एका शेजारी एक असे उद्‌बोधक तऱ्हेने मांडले आहेत. गीतेमध्ये कोणताही विषय त्या त्या स्थळी असला तरी त्या सर्वांच्या विवेचनामध्ये ज्ञानाचा धागा सर्वत्र अनुस्यूत आहे. ज्ञानाचा संबंध अखेर आत्मज्ञानाशी आहे असे गीतेतील ज्ञान शब्दाच्या सर्व उल्लेखांवरून दिसून येते. गीतेतील हे ज्ञान अद्वैतपर आहे. ज्ञानेश्वर, वामन व टिळक या तिघांनीही गीतेत अद्वैतसिद्धान्त मांडलेला आहे असे म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरांची प्रवृत्ति अद्वैत समजावून सांगण्यापेक्षा, त्याचा अनुभव साकार करण्याकडे, त्या अनुभवाचे चित्रण करण्याकडे आहे. त्यांचे अद्वैतसाक्षात्काराचे प्रत्ययकारी वर्णन, त्यांची टीका जसजशी पुढे सरकते तसतसे रंगत जाते. विषय योग असो, भक्ति असो, त्याचे प्रतिपादन करताना, किंबहुना मूळ गीताश्लोकात काही निमित्त नसताना देखील (–उदाहरणार्थ गीता १४–४ वरील त्यांची टीका पहा –) ते अद्वैतानुभवाची प्रतीति आणून देतात. "त्यांचे सारेंच विवेचन एका अद्वैत सिद्धान्तात किंवा अनुभवात हरवून गेलेले आहे.' (पृ. ३३८). शब्दात न मावणारा आणि इंद्रियांच्या आकलनशक्तीच्या पलीकडचा अद्वैताचा अनुभव प्रकट करण्याकडे त्यांच्या प्रतिभेची झेप आहे. त्यांच्या वाणीत ब्रह्मविद्येचा अनुभवात्मक उद्‌गार आणि साहित्याचे सौंदर्यगुण हीं एकमेकात मिसळून परिणामी एक दिव्य रसायन तयार झाले आहे.

वामनांनीही अद्वैतसाक्षात्काराच्या पातळीवर पोहोचणारी वर्णने केली आहेत. पण अशी स्थळे ज्ञानेश्वरीच्या तुलनेने थोडी आहेत. त्यांचा भर चिकित्सेवर किंवा मीमांसेवर अधिक आहे. अद्वैताची मांडणी त्यांनी व्यतिरेक व अन्वय, अविद्या, आवरण, विक्षेप यासारख्या पांडित्यपूर्ण काटेकोर परिभाषेत केली आहेत. विश्व हे जडस्वरूप नाही, ब्रह्मस्वरूप किंवा चैतन्यस्वरूप आहे हे व्यतिरेकज्ञान, तर विश्वाच्या रूपाने भासमान होणारे सारे जड हेही तत्त्वतः

चैतन्यच आहे हे समजणे अन्वयज्ञान होय. दृष्टान्ताच्या भाषेत सांगायचे तर अलंकार म्हणजे सुवर्ण नव्हे हे कळणे हे व्यतिरेकज्ञान होय. या ज्ञानाने अलंकाराचा बाह्य आकार म्हणजे सुवर्ण होय या आवरणरूप अविद्येचा नाश होतो. त्याचप्रमाणे अलंकार हाही तत्त्वतः सुवर्णच होय हे कळणे म्हणजे अन्वयज्ञान होय. याच्यायोगे अलंकाराचे नामरूप म्हणजे सुवर्ण या विक्षेपरूप अविद्येचा नाश होतो.

गीतेत ज्ञानाबरोबर विज्ञान शब्द पांच वेळा आला आहे. पण हे विज्ञानाचे उल्लेख स्वतंत्र नसून ते ज्ञानाबरोबर आले आहेत. विज्ञानाचा नेमका अर्थ काय याविषयी करंदीकरांनी तीन टीकाकारांनी केलेल्या अर्थांचे तौलनिक प्रतिपादन केले आहे. टिळकांच्या मतें, सृष्टीत अनेक प्रकारचे जे विनाशी पदार्थ आहेत त्या सर्वांत एकच अविनाशी परमेश्वर भरून राहिला आहे हे समजणे याचे नांव ज्ञान, आणि एकाच नित्य परमेश्वरापासून विविध नाशवंत पदार्थ कसे होतात हे समजणे याचे नांव विज्ञान होय. ज्ञानेश्वरांनी विज्ञानाचा अर्थ काटेकोरपणे स्पष्ट केला नसला तरी त्यांचा अभिप्राय विज्ञान म्हणजे विनाशी प्रपंचाचे ज्ञान असा दिसतो – वामनांनी मात्र विज्ञानाचा अर्थ निराळा लावला आहे. त्यांच्या मते, हे सारे जडासहित विश्व म्हणजे निर्गुण ब्रह्मच होय असे जाणणे म्हणजे अन्वयज्ञान होय, तर हे सारे जड विश्व देखील सगुण भगवद्रूपच होय असे जाणणे म्हणजे विज्ञान होय. निर्गुणाच्या उपासकांना माया ही मिथ्या म्हणून त्याज्य असल्याने, इन्द्रियांना होणारा मायात्मक भास ते त्याज्य मानतात. सगुणोपासकांना विज्ञान प्राप्त झाले असल्याने त्यांना माया त्याज्य मानावी लागत नाही. निर्गुणांचे उपासक हे केवळ शर्करेवर लक्ष ठेवून शर्करायुक्त मूर्ति साकार आहे म्हणून त्याज्य मानतात, तर सगुणाचे उपासक हे शर्करेवर लक्ष ठेवणारेच पण शर्करायुक्त साकार मूर्तीमध्येही तत्त्वतः शर्कराच आहे, हे जाणून तिच्या आकारातही रमणारे असतात. विज्ञान प्राप्त झाल्यामुळे ही त्रिगुणात्मक प्रपंचरचनाही सगुण भगवद्रूप म्हणून सेव्य ठरते असा वामनांचा अभिप्राय आहे. त्यात पुन्हा वामनांचा विशेष सिद्धान्त हा की विज्ञान म्हणजे अधिक श्रेष्ठ ज्ञान होय. तें तसे श्रेष्ठ का, तर ते प्राप्त झाल्याने मायांशाचा त्याग करावा न लागता तो मायांशही सगुण भगवद्रूप सेव्य ठरतो. त्यामुळे त्याज्य असे काही ठरतच नाही. शर्कराही घ्यावी व तिच्या माधुर्याबरोबर शर्करामूर्तीच्या आकारातही रमावे अशी स्थिती विज्ञानामुळे प्राप्त होते अशी वामनांची भूमिका आहे.

अनुक्रमणिका

'इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्यामि ज्ञानं विज्ञानसहितं' (गीता ९.१) असे श्रीकृष्णाने अर्जुनाला म्हटले असून लगेच पुढच्या त्या विज्ञानसहित ज्ञानाचे 'राजविद्या राजगुह्यं' 'प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुम्' असे वर्णन केले आहे. त्यानंतर त्याचा 'मया ततमिदं सर्वं जगत् अव्यक्तमूर्तिना । मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेषु अवस्थितः ॥ न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम्' या श्लोकात श्रीकृष्णाने विस्तृत आशय व्यक्त केला आहे. हे सर्व विवेचन 'ज्ञानं विज्ञानसहितम्'शी संबद्ध आहे. म्हणून नवव्या अध्यायांतील या पाच श्लोकांवरील तीनही टीकाकारांचा तौलनिक परामर्श करंदीकरांनी जो घेतला आहे तो त्यांच्या या सबंध ग्रंथात आढळून येणाऱ्या तर्कशुद्ध विश्लेषणाचे, सूक्ष्म मार्मिक आणि सडेतोड विवेचनाचे एक उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून सांगता येईल. येथे त्यांनी ज्या मुख्य मुद्याला हात घातला आहे त्याचा संक्षिप्तपणे निर्देश करणेच शक्य आहे : टिळक राजविद्या व राजगुह्य यांचा अर्थ 'सुसुखं कर्तुम्' या शब्दावर विसंबून 'भक्तिमार्ग' असा करतात. विज्ञानसहित ज्ञान म्हणजे भक्तिमार्ग असा अर्थ टिळकांनी घेतला आहे. पण मग टिळकांनी घेतलेला ज्ञान– विज्ञानाचा हा अर्थ मागेच त्यांनी ज्ञान म्हणजे नानाविध वस्तूंत एकच परब्रह्म भरलेले आहे असे समजणे व विज्ञान म्हणजे एकाच परब्रह्मापासून नानाविध पदार्थ कसे उत्पन्न झाले ते समजणे असा जो अर्थ लावला आहे त्याच्याशी प्रस्तुत स्थळीचा 'भक्तिमार्ग' हा अर्थ अगदीच भिन्न व विसंगत होतो याकडे टिळकांचे लक्ष गेलेले नाही, हे स्पष्ट दिसते. ज्ञानेश्वरांनी 'जेयां जाणणेया विद्यांचा गावी । जें सकल गुह्या गोसावि' एवढेच स्पष्टीकरण केले आहे. वामनांनी मात्र, जडाहून ब्रह्म निराळे आहे. व जड हे तत्त्वतः निर्गुण ब्रह्मच आहे ही जी अन्वयव्यतिरेकरूप विद्या ती नुसती विद्या व नुसते गुह्य, तर जड हे तत्त्वतः सगुण ब्रह्मच आहे हे समजणे ही त्याहून श्रेष्ठ अशी विद्या व श्रेष्ठ असे गुह्य म्हणून विज्ञानसहित ज्ञानाला राजविद्या व राजगुह्य म्हणतात असे म्हटले आहे. व हे त्यांचे स्पष्टीकरण त्यांनी पूर्वी केलेल्या विज्ञानसहित ज्ञानाच्या स्पष्टीकरणाशी पूर्णपणे सुसंगत आहे– यानंतर गीतेच्या नवव्या अध्यायाच्या चौथ्या–पाचव्या श्लोकात 'मी माझ्या अव्यक्त मूर्तीने सर्व व्यापले आहे, सर्व भूते माझ्या ठायी आहेत, मी त्यांच्या ठायी नाही, माझ्या ठायी भूतेही नाहीत, माझा ऐश्वर योग पहा' अशी श्रीकृष्णानी परस्परविरुद्ध विधाने केली आहेत, या विधानांचे विवेचन करताना टिळकांनी म्हटले आहे : या विधानातील विरोध हा केवळ आभास आहे. परमेश्वर निर्गुण व सगुण असल्यामुळे हा विरोध निर्माण होतो. गीतेमध्ये जरी अशी परस्परविरुद्ध वर्णने केलेली असली तरी

अखेर गीतेने व्यक्तापेक्षा अव्यक्त व सगुणापेक्षा निर्गुण हेच श्रेष्ठ मानलेले आहे. श्रीकृष्णानी वर केलेल्या परस्परविरुद्ध वचनांचा अर्थ लावताना ज्ञानेश्वरानी त्यांच्या नेहमीच्या पद्धतीने दृष्टान्तामागून दृष्टान्त योजले आहेत. 'ही सर्व भूते माझ्या ठायी आहेत मी त्यांच्या ठायी नाही' याचा अर्थ "मी सर्व भूतांचे अधिष्ठान किंवा उपादानकारण आहे. पण सर्वव्यापक असा जो मी तो त्यापैकी कोणत्याही एका भूताने मर्यादित होणारा नाही" असा व्याप्यव्यापकत्वभावाचा आहे. हा अर्थ व्यक्त करण्याकरिता ज्ञानेश्वरानी दोन दृष्टान्त दिले आहेत. जलाच्या ठायी फेस आहे पण त्या फेसामध्ये जल नाही, हा एक आणि स्वप्नातील अनेकता ही जागृतावस्था प्राप्त झाल्यावर उरत नाही, हा दुसरा. – या दृष्टान्तांची मूळ प्रमेयाशी विश्लेषणात्मक तुलना करून करन्दीकरांनी, या दृष्टान्तांमुळे मूळ सिद्धान्त जितक्या बारकाव्याने स्पष्ट व्हावयास हवा तितका तो होत नाही, असे मत व्यक्त केले आहे. – वामनांनी 'मया ततमिदं सर्वं जगत् अव्यक्तमूर्तिना पश्य मे योगमैश्वरम्' (गीता ९–४–५) या श्लोकांचा आपल्या मूळ सिद्धान्ताशी सुसंगत असा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांच्या मते श्रीकृष्णांनी या श्लोकातून पाच गोष्टी सांगितल्या आहेत : (१) माझ्या अव्यक्त मूर्तीने, निर्गुण दृष्ट्या हे सारे व्यापले आहे, (२) माझ्या ठायी सर्व भूते आहेत, (३) मी त्या भूतांमध्ये नाही, (४) माझ्या ठायी भूते नाहीत, (५) माझा ऐश्वर योग पहा. यापैकी पहिल्या ४ विधानांमध्ये श्रीकृष्ण 'ज्ञान' सांगतात तर पाचव्या विधानामध्ये ते 'विज्ञान' सांगतात. अशा रीतीने वामनांचा विशेष हा की त्यांनी नवव्या अध्यायाच्या आरंभी आलेल्या 'प्रवक्ष्यामि ज्ञानं विज्ञानसहितम्' या श्रीकृष्णाच्या वचनाचा सुस्पष्ट व तर्कशुद्ध अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'सर्व भूते माझ्या ठायी आहेत, मी त्यांच्या ठायी नाही' हे स्पष्ट करण्यासाठी ज्ञानेश्वर फेसाचा दृष्टान्त घेतात. वामन ज्ञानेश्वरांचे नाव न घेता या दृष्टान्ताचा उल्लेख करून त्यावर आक्षेप घेतात. ते म्हणतात की हा दृष्टान्त वरील दोन विधानांना लागू पडत असला तरी श्रीकृष्णाचे जे तिसरे विधान 'माझ्या ठायी भूते नाहीत' त्याला लागू पडत नाही. कारण जलाच्या ठायी फेस नाही असे म्हणता येत नाही. तीनही विधानांना लागू पडेल असा दृष्टांत सागर व तरंग यांचा वामनांनी घेतला आहे. हा सागर-तरंग दृष्टांत श्रीकृष्णाच्या तिन्ही विधानांशी जुळतो, तसा जल व फेन यांचा जुळत नाही हा जो वामनांचा आक्षेप आहे त्यांत बरेचसे तथ्य आहे असे करंदीकरांनी म्हटले आहे. परंतु जल व फेन या दृष्टान्ताच्या बाबतीत जो आक्षेप घेतला

अनुक्रमणिका

जातो तो, तत्त्वतः पहाता, सागरतरंगदृष्टान्ताच्या बाबतीतही घेणे शक्य आहे, असे वाटते. शेवटी दृष्टांत किंवा उपमा आशय व्यक्त करण्याकरिता मनोरंजक भासले तरी त्यांच्या द्वारा तार्किक विधाने खरीखुरी सिद्ध होतातच असे नाही. 'ऐश्वर योग' याचा अर्थ टिळक 'ईश्वरी करणी, अलौकिक सामर्थ्य' 'अव्यक्ताचे व्यक्त बनण्याची माया' असा करतात तर ज्ञानेश्वरांनी 'ऐश्वर्ययोग' असा केला आहे टिळकांनी ज्याला भगवंताची माया म्हटले त्यालाच ज्ञानेश्वरांनी ऐश्वर्ययोग म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या 'ऐश्वर्ययोग' या शब्दांच्या बाबतीत करंदीकर असेही सुचवितात की या ऐश्वर्ययोगाचे नाते 'जग असिकी वस्तुप्रभा' या 'अनुभवामृता'तील उद्गाराशी त्यातून सूचित होणाऱ्या चिद्विलासवादाशी असेल काय? (पृ. १४३)— वामनांच्या मते, इंद्रियांना जो विश्वात्मक भास होत आहे तो 'ऐश्वर योग' होय. विश्वात्मक भासाकडे पहाण्याची भाषा सगुण ब्रह्म किंवा ईश्वर या संदर्भातच शक्य आहे, निर्गुण ब्रह्माच्या बाबतीत शक्य नाही. म्हणून भासमान होणाऱ्या विश्वाचे, सगुण ब्रह्माविषयीचे ज्ञान म्हणजे विज्ञान. पहिल्या चार गोष्टीत सांगितलेले ते निर्गुण विषयींचे ज्ञान म्हणजे ते नुसते ज्ञान किंवा निर्गुण ज्ञान आणि पांचव्या गोष्टीत म्हणजे 'ऐश्वर योग' यात सांगितलेले ज्ञान ते विज्ञान किंवा सगुण ज्ञान. 'ज्ञानं विज्ञानसहितम्' या विधानाशी सुसंगत अशी ही मांडणी वामनांनी केली आहे.

तीनही टीकाकारांचे, गीतेत अद्वैतज्ञान सांगितलेले आहे, याबद्दल एकमत आहे. विश्वाच्या स्वरुपाविषयी टिळकांनी, ते मायात्मक अत एव मिथ्या, हाच परंपरागत सिद्धान्त स्वीकारला आहे. ज्ञानेश्वरांचे मिथ्यात्व तर काही स्थळी अजातवादाच्या सीमेवर पोहोचते व टिळकही तशा स्वरुपांचे उल्लेख क्वचित करतात. वामन विश्वाचे मिथ्यात्व मानतात पण मिथ्या का होईना त्या विश्वाची उत्पत्ति व लय होत रहाणे ही एक अनादी कालापासूनची प्रक्रिया आहे असे मांडण्यावर त्यांचा अधिक भर आहे. अजातवादाची पुसट देखील छाया वामनांच्या विवेचनात आढळत नाही. विश्व उत्पन्न होते व लय पावते या आपल्या सिद्धांताचा संबंध वामन अखेर निर्गुण, सगुण, माया, विश्व यांच्या तात्त्विक स्वरूपाशी नेऊन भिडवितात. ज्ञानेश्वरांच्या चिद्विलासवादाच्या सिद्धान्ताचा व वामनांच्या सगुण ज्ञानाच्या किंवा ऐश्वर्य–योगाच्या सिद्धांताचा आशय एकच आहे, असे म्हणता येते.

करंदीकरांनी गीतेतील आणखी एक प्रमुख विषय 'योग' घेऊन त्यावर 'ज्ञानोत्तर योग' या शीर्षकाखाली एका स्वतंत्र प्रकरणात (प्रकरण ४

पृ. १६६–२३२) तीनही टीकाकारांच्या योगासंबंधीच्या विवेचनाचा तौलनिक परामर्श घेतला आहे. गीतेत अध्यात्मशास्त्रातील येणाऱ्या पारिभाषिक शब्दात योग हा एक अतिशय महत्त्वाचा शब्द आहे व त्याचा नेमका अर्थ काय हा एक कूट प्रश्न होऊन बसला आहे. गीतेत योग व तत्संबद्ध शब्द शंभराहून अधिक आले आहेत. योग शब्दाचा सर्वत्र लागू होईल असा एक सुसंगत अर्थ काढणे गीतार्थामधील सर्वात कठीण कोडे होऊन बसले आहे.

योग याचा सर्वात रूढ अर्थ म्हणजे प्राणायामादिक साधनांनी चित्तवृत्तीचा किंवा इंद्रियांचा निरोध करणे अथवा पातंजलसूत्रोक्त समाधि किंवा ध्यानयोग हा आहे. गीतेच्या सहाव्या अध्यायात या योगातील काही अंगांचे वर्णन आले आहे. पतंजलीची योगसूत्रे गीतेनंतरची असावीत, कारण सहाव्या अध्यायातील योगांगांचे जे वर्णन आले आहे त्याची ओढाताण न करता जर सरळ अर्थ केला तर गीतेत पतंजलीच्या योगातील अष्टांगे किंवा संपूर्ण अष्टांगयोग आढळतो असे म्हणता येणार नाही. अष्टांगयोगातील केवळ काही म्हणजे आसन, धारणा, ध्यान, समाधि अशांचे संक्षिप्त वर्णन आले आहे.

ज्ञानेश्वरांची गीतेच्या सहाव्या अध्यायातील या योगवर्णनावर विस्तृत टीका आली आहे हे सुप्रसिद्धच आहे, ‘ शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य ’ या अकराव्या श्लोकापासून ‘ शांतिं निर्वाणपरमां मत्संस्थाम् अधिगच्छति ’ या पंधराव्या श्लोकांपर्यंतच्या पांच श्लोकांवर ज्ञानेश्वरांनी सुमारे सव्वादोनशे ओव्या लिहिल्या आहेत. गीतेच्या पहिल्या पांच अध्यायांवर मिळून ज्ञानेश्वरांच्या १३३१ ओव्या आहेत. त्यांतून एका श्लोकाला सहा ओव्या एवढे देखील सरासरी प्रमाण पडत नाही. हे ध्यानात घेतले तर सहाव्या अध्यायातील योगांगविषयक एकूण पांच श्लोकांवर त्यांनी सव्वा दोनशे ओव्या लिहाव्यात म्हणजे एका श्लोकावर सरासरी ४५ ओव्या पडाव्यात यावरून ज्ञानेश्वरांचा हा विषय किती आवडता आहे व त्यामुळे त्यांची टीका येथे किती विस्तार पावली आहे हे ध्यानात येते. येथे त्यांच्या वाणीला खराखुरा बहर आलेला असून त्यांतून शांत व अद्‌भुत रसाचा असामान्य आविष्कार दिसून येतो. ज्ञानेश्वरांच्या योगवर्णनात मूलबंध– जालंधरबंधादि इत्यादि हठयोगातील बंधप्रक्रिया, कुंडलिनीची जागृति, अखेर त्या कुंडलिनीचा परमात्म्याशी होणारा संयोग इत्यादि आलेला भाग याला मूळ गीताश्लोकातून आधार नाही. ज्ञानेश्वरांवर नाथसंप्रदायाचा प्रभाव अतिशय आहे हे त्यांनी ज्ञानेश्वरीच्या अखेरीस जी नाथगुरुपरंपरा सांगितली आहे त्यावरून स्पष्ट आहे. गीतेतील सहाव्या अध्यायातील योगाचे निमित्त घेऊन ज्ञानेश्वरांनी नाथसंप्रदायातील

('नाथसंकेतिचा दंशु') असा कुंडलिनीयोग मांडला आहे. ज्ञानेश्वरांना त्या कुण्डलिनीयोगाची अनुभूति आली असावी असे वाटण्याइतके अद्‌भुत रसाने ओथंबलेले वर्णन त्यानी केले आहे. ज्ञानेश्वरांनी कुण्डलिनीजागृतीचे वर्णन पुन्हा एकदा गीतेच्या १२ व्या अध्यायातील 'ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते' या तिसऱ्या श्लोकावर टीका करताना केले आहे. त्यावरून अव्यक्ताचे उपासक म्हणजे कुण्डलिनीशक्तीची जागृति साधणारे योगी हा अर्थ ज्ञानेश्वरांनी घेतला आहे. अव्यक्तोपासकांचा हा मार्ग कसा क्लेशदायक आहे याचे त्यानी मोठ्या प्रभावी रीतीने वर्णन केले आहे. सहाव्या अध्यायात कुण्डलिनीयोगाचे ज्ञानेश्वर यांनी जे वर्णन केले आहे (आघवें अभ्यासु सरे। बैसत खेवो) त्यावरून या कुण्डलिनीयोगाची सुलभता ज्ञानेश्वर सांगतात असे वाटते तर बाराव्या अध्यायात तोच मार्ग क्लेशदायक आहे असे सांगतात, यावरून ज्ञानेश्वरांना वर्णनात रंगून जाताना मागच्यापुढच्या संगतीचे अवधान रहात नाही, असे करंदीकरांनी म्हटले आहे (पृ. १७४). परंतु सहाव्या अध्यायातील वर्णनात 'आसनावर बसताक्षणीच अभ्यास पुरा होतो.' अशा अर्थाच्या ओव्या असल्या तरी कुण्डलिनीयोगाची साधना ज्याला साधली त्यालाच तो 'आसनावर बसल्याक्षणीच अभ्यास पुरा होण्याइतका' सुलभ साध्य होतो असाही अर्थ त्यातून निघणे शक्य आहे. ६ व्या अध्यायातील कुण्डलिनीयोगाचे षट्चक्रभेदादिकांचे ज्ञानेश्वरांनी केलेले साग्र वर्णन वाचताना हा योग सुलभसाध्य नाही असेच मत होते, व ज्ञानेश्वरांची करंदीकरांनी दाखविलेली विसंगति पटत नाही. ज्ञानेश्वरांनी ६ व्या अध्यायात वर्णन केलेला कुंडलिनीयोग हा पातंजल योग म्हणावा की हठयोग म्हणावा याविषयी मतभेद आहेत असा करंदीकरांनी उल्लेख केलेला आहे. पण पतंजलीच्या योगसूत्रात वर्णिलेल्या राजयोगाशी तुलना करता, ज्ञानेश्वरांचा कुण्डलिनीयोग हा हठयोगच होय, असे म्हणणे प्राप्त आहे. कारण पातंजल योगात कुंडलिनी वा षट्चक्रे यांचा उल्लेख नाही.

वामनांनी गीतेच्या सहाव्या अध्यायांतील योगाचे वर्णन पातंजलयोगाचे आहे असे म्हटले असून, गीतेतील योगविषयक श्लोकांतील शब्दांचे अर्थ ताणून त्यांतून पतंजलीच्या योगांतील अष्टांगे काढून दाखविली आहेत. गीतेच्या आठव्या अध्यायातील दहा ते चौदा श्लोकात ('भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्') वर्णन केलेला योग हठयोग आहे, हे वामनांनी म्हटले आहे ते योग्यच आहे. ज्ञानेश्वरांनी तर ब्रह्मरंध्राचा भेद असा उल्लेख या संदर्भात केला आहे व तो हठयोगाला धरूनच आहे. याच संदर्भात वामनांनी, गीतेच्या आठव्या अध्यायात वर्णिलेल्या दोन शुक्लकृष्ण गती हठयोग्यांना अनुलक्षून आहेत, असे म्हटले आहे. वामनांनी

योगशब्दाचा अर्थ काही थोड्या ठिकाणी कर्मयोग असा घेतला आहे. पण पातंजलयोगापेक्षां हठयोग कमी दर्जाचा, आणि कर्मयोग हठयोगाहूनही कमी दर्जाचा असे म्हटलेले आहे; कारण हठयोगाने क्रममुक्ति तरी लाभते पण कर्मयोगाने मुक्ति लाभतच नाही, त्याचे फळ पुनरावृत्ति, पुन्हा जन्म पावणे हेच होय, असे वामनांनी म्हटले आहे. वामनांनी योगाचा आणखी एक अर्थ 'चित्तचैतन्यसंयोग' असा दिला आहे. गीतेच्या सहाव्या अध्यायातील 'तं विद्यात् दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्' (६.२३) यातील योग शब्दाचे स्पष्टीकरण वामनांच्या 'चित्तचैतन्यसंयोग' या वैशिष्टचपूर्ण शब्दाने चांगले होते यात शंका नाही. जो अज्ञानी आहे तो सर्वत्र नाना रूपे व जड वस्तू पाहातो पण जो ज्ञानी आहे तो सर्वत्र एकच चैतन्यतत्त्व भरून राहिले आहे हे जाणतो. त्या ज्ञानी पुरुषाचे चित्त सर्वत्र नामरूपे पहात असताही त्यातील चैतन्याला स्पर्श करते. स्वतःमधील तसेच समोवताली पसरलेल्या विश्वातील अंतर्गत चैतन्याशी चित्त जोडलेले असणे म्हणजे चित्त-चैतन्यसंयोग हे ज्ञान होय. – 'योगः कर्मसु कौशलम्' 'समत्वं योग उच्यते' या वचनांच्या आधारावर योग म्हणजे कर्मयोग आणि योगी म्हणजे कर्मयोगी असे गीतेतील या शब्दांचे मुख्य अर्थ आहेत, असा टिळकांचा सिद्धान्त आहे. गीतेच्या सहाव्या अध्यायात पातंजलयोगाचा उल्लेख त्यांनी मान्य केला आहे. पण पातंजल योगाचा अभ्यास करणारा पुरुष कर्मयोगीच विवक्षित आहे असे त्यांनी म्हटले आहे. गीतेच्या आठव्या अध्यायातील 'प्रयाणकाले मनसाचलेन' या १० व्या श्लोकापासून तेराव्या श्लोकापर्यंत केलेले वर्णन (– जे ज्ञानेश्वर व वामन यांच्या मते हठयोग्याला लागू पडते. –) कर्मयोगी पुरुषाचे आहे असे टिळकांनी मानले आहे. दोन भुवयांच्या मध्ये प्राण नीट धर-ण्याच्या उल्लेखाला टिळकांनी महत्त्व दिलेले नाही. सहाव्या अध्यायात स्पष्टपणे व्यक्त होणारा पातंजल योग, आठव्या अध्यायातील उल्लेखिलेला हठयोग, 'निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्मात् ब्रह्मणि ते स्थिताः' (५-१९), 'अंतःसुखः अंतराराम: योगी ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति (५.२३-२४), (ज्ञानं) तत् स्वयं योग-संसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति, (४.३८) 'समाधौ अचला बुद्धिः तदा योग-मवाप्स्यसि (२.५३) 'स्थितप्रज्ञ' (२.) इत्यादि गीतेतील वचनांवरून प्रतीत होणारा योगी म्हणजे ज्ञानी, साक्षात्कारी पुरुष होय हे लक्षांत घेता त्याचा समाधानकारक समावेश टिळकांच्या सर्वव्यापी कर्मयोगात होऊ शकतो हे मानणे हे बुद्धीला पटत नाही व टिळकांच्या मांडणीतील अपुरेपणा प्रत्ययास येतो, असे करंदीकरांनी सुचविले आहे. प्रस्तुत तौलनिक परामर्शाला साजेसे असे त्यांनी

टिळकांच्या विवेचनाचे केलेले चिकित्सक तर्कशुद्ध विश्लेषण निःसंशय कौतुकास्पद होय यांत शंका नाही.

गीता हा ग्रंथ शास्त्रीय पद्धतीने लिहिलेला नाही, गीतेतून एक तर्कशुद्ध सर्वाङ्गिणी सुसंगत असे प्रमेय काढणे कठीण आहे, असे करंदीकरांनी आपल्या ग्रंथात जागोजाग सुचविले आहे. 'गीताग्रंथ सहजासहजी एखादा अर्थ आपल्या गळयात कोणाला बांधू देत नाही' (पृ. १९५) असे त्यांनी केलेले मार्मिक विधान या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगे आहे. ज्ञानेश्वर तर अत्यंत उज्ज्वल प्रतिभेचे कवि, समोरील जो गीताश्लोक असेल त्यांतील मर्म आपल्या अनुभूतीला पटेल ते रंगवून सांगायचे, ही त्यांची कविसुलभ वृत्ति; तीमुळे तर्कशुद्ध रीतीने गीतेच्या वचनांचा मागील व पुढील अर्थ सुसंगत लावून दाखविण्याचा त्यांचा स्वभाव नाही म्हणून गीतेतील सुसंगत प्रमेय त्यांच्याकडून अपेक्षित नाही हेही करन्दीकरांनी ठायी ठायी सुचविले आहे. – वामन हे तर प्रकाण्डपण्डित, शास्त्रार्थ सुसंगतपणे लावून दाखविण्यात त्यांची बुद्धि कसलेली, त्यांच्या काळाच्या दृष्टीने पहाता ते परंपरागत अध्यात्मशास्त्रात मुरलेले. सगुण भक्ति व अद्वैत हेच गीतेचे प्रतिपाद्य आहे अशा निष्कर्षास ते विचारान्ती आले असून त्यांनी गीतेचा अर्थ त्या निष्कर्षाला पोषक होईल असा सुसंगत रीतीने लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. गीतेत एक मुख्य प्रमेय आहे व त्याच्याशी सुसंगत असा गीतार्थ लावण्याचा त्यांचा प्रयत्न आधुनिक काळातील टिळकांच्यासारखाच एका विशिष्ट ध्येयाने प्रेरित होऊन कसोशीने केलेला आहे. पण आपल्या निष्कर्षाला सुसंगत असा अर्थ काढताना वामनांना गीतार्थातील काही स्थानांची ओढाताण करावी लागली आहे. सगुण श्रीकृष्ण भक्ति हे श्रेष्ठ प्रतिपाद्य ठरवून त्यांनी निर्गुण तत्त्व, ज्ञान, कर्म यांच्या गीतेतील वर्णनांना त्या उतरंडीत खालचे दुय्यम स्थान दिले आहे, असे दिसून येते. गीतेतील तत्संबद्ध उतारे वाचीत असताना, निर्गुण तत्त्व, ज्ञान, कर्म, यांना दुय्यम स्थान देणे गीतेला अभिप्रेत आहे की नाही यांची शंका येते. हा ऊहापोह करावयाचे कारण एवढेच की, आधुनिक काळातील वैयक्तिक व सामाजिक आव्हानाना तोंड देण्यास गीतार्थ समर्थ आहे असे जर मानावयाचे असेल, तर टिळकांनी कर्मयोग हे गीतेचे मुख्य प्रतिपाद्य ठरवून त्याला पोषक असा समग्र गीतार्थ लावताना, जर त्यांच्यात अर्थाची ओढाताण किंवा मांडणीचा अपुरेपणा दिसून येत असेल तर ती आधुनिक गीताभ्यासकाला अनिर्वाह्य गोष्ट मानणे प्राप्त आहे. – या प्रकरणाला करंदीकरांनी 'ज्ञानोत्तर योग' असे नाव दिले आहे. हे नाव काही अंशानेच योग्य आहे असे म्हणता येईल. ज्या ज्ञानाने मोक्ष मिळतो, त्या ज्ञानाची योग ही साधना आहे असे

पातंजलयोग व हठयोग, अनासक्त कर्मयोग यातील वर्णनावरून वाटते. ज्ञान प्राप्त करून घेण्याच्या ज्या विशेष प्रक्रिया त्यात योग हा एक आहे म्हणजे योग हा ज्ञानपूर्वही आहे. ज्ञान प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी मनुष्य आपली योगसाधना चालू ठेवीलही पण मग तो प्रश्न ज्ञानोत्तरकर्म, ज्ञानोत्तर भक्ति या प्रश्नासारखा ज्ञानोत्तर योग हा प्रश्नही विवाद्य होईल.

यानंतर गीतेतील आणखी एक प्रमुख विषय जो भक्ति तो घेऊन करन्दीकरांनी 'परा भक्ति' या प्रकरणात (प्रकरण ५, पृ. २३३–३१३) भक्तीचे बऱ्याच विस्ताराने तौलनिक विवेचन केले आहे. ज्ञानेश्वर आणि वामन भक्तीला आपल्या टीकेत श्रेष्ठ प्राधान्य देतात. त्यामुळे ग्रंथकारांनाही या विषयाच्या विवेचनाला इतर प्रकरणापेक्षा जास्ती पाने देणे उचित वाटले असावे. ईश्वरावर निरतिशय प्रेम म्हणजे भक्ति. गीतेतील हा ईश्वर कोण? हा ईश्वर म्हणजे श्रीकृष्ण होय असे ज्ञानेश्वरांचे व वामनांचे मत होय. गीतेच्या स्वरूपावरून पहाता, ऐतिहासिक दृष्टीने गीतेचा अभ्यास करणाऱ्या विद्वानांच्या मते, भगवद्गीता हा मुळामध्ये श्रीकृष्ण या विशिष्ट देवतेचा पुरस्कार करणारा ग्रंथ असावा, त्याशी ज्ञानेश्वर–वामनांचे मत जुळते. वामन तर श्रीकृष्णाचे कट्टे पुरस्कर्ते आहेत. ज्ञानेश्वर श्रीकृष्णालाच परमेश्वर मानीत असले तरी त्यांच्या नेहमीच्या कविहृदयी अनाग्रही वृत्तीनुसार, 'येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः' याचा अर्थ सांगताना, 'इतर देवतांची उपासना करणाऱ्या भक्तांना योग्य ते ज्ञान नसते, ते सर्व देवतात भरून राहिलेले ईश्वरत्व जाणीत नाहीत' असे म्हणतात, त्यांत त्यांचा एका परमेश्वरी तत्वावर भर दिसून येतो. बाराव्या अध्यायाच्या अखेरीस 'शंकराची स्तुति करण्याने आत्मस्तुतीचा दोष लागेल' असे उद्‌गार श्रीकृष्णाच्या तोंडी घालून ज्ञानेश्वरांनी अत्यंत काव्यपूर्ण सूचकत्वाने हरि–हरांचे जणू ऐक्यच सुचविले आहे. त्यांच्या उदार कविवृत्तीला, आरंभी गणपति देवतेची व नंतर 'विश्वमोहिनी' शारदेची स्तुति करण्याने श्रीकृष्णाच्या श्रेष्ठत्वाला धक्का लागतो, असे वाटले नाही. वामनांची भक्ति मात्र श्रीकृष्णाबद्दल इतकी असहिष्णु, आग्रही की त्यांना ज्ञानेश्वरांचे हे इतर देवतांचे स्तवन आवडले नाही व त्यानी ज्ञानेश्वरांच्या टीकेला उद्देशून 'परटीकादूषण' केले आहे.– वामनांच्या मते, निर्गुण ब्रह्म सगुण झाले तोच ईश्वर भगवान् श्रीकृष्ण हा कारणरूप व इतर देवता कार्यरूप होत. टिळकांनी 'परमेश्वराचे प्रत्यक्ष अवतार श्रीकृष्ण हेच गीता सांगणारे' असे म्हणून श्रीकृष्णांना परमेश्वर मानले असले, तरी श्रीकृष्ण हे शेवटी परमेश्वराचे प्रतीक आहे असे मानले आहे. "भक्तिमार्गांत मनुष्याला तारण्याची जी

शक्ति आहे ती सजीव अगर निर्जीव मूर्तीत नसून, या प्रतीकापेक्षाही महत्त्वाची अशी जी ईश्वरभावना सदर प्रतीकाच्या ठायी उपासक आपल्या सोयीसाठी ठेवीत असतो तीच खरी तारक होय" असा त्यांनी आपला आधुनिक दृष्टचा विशिष्टदेवतानिरपेक्ष तर्कशुद्ध सिद्धान्त मांडला आहे.

ज्ञानेश्वरांनी भक्तीचे जे वर्णन केले आहे, त्यामध्ये भक्तीची तीन वेगवेगळी रूपे आलेली दिसतात. भगवंताचे भजन, गुणकीर्तन हे भक्तीचे एक रूप आहे. त्यात ईश्वर आणि भक्त यांच्यामधील व त्याबरोबर भक्ताभक्तामधील द्वैत पत्करलेले आहे. ज्ञानेश्वरांनी वर्णिलेले भक्तीचे जे दुसरे रूप आहे त्यामध्ये जे जे भूत भेटेल ते भगवंत म्हणून मानणे, तो तो भगवंताचा आविष्कार आहे असे मानणे हे या भक्तीचे रूप आहे. सर्वत्र द्वैताचा भास होत असताना त्यात अद्वैताचा अनुभव घेणे असे हे भक्तीचे दुसरे रूप असून त्यात ज्ञानावर अधिक भर आहे. ज्ञानेश्वरांच्या वर्णनातून भक्तीचे जे तिसरे रूप म्हणजे अद्वैतसाक्षात्काराचा अनुभव हे होय. ज्ञान्यांची स्वसंवित्ति आणि (नाथपंथीयांच्या) मतांनुसार शैवांची शक्ति आणि ही अद्वैतसाक्षात्काररूप पराभक्ति यांची एकरूपता ज्ञानेश्वरांनी वर्णिली आहे. (तसे पहाता भक्तीच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारामध्ये विशेष फरक जाणवत नाही.) हे तीनही प्रकारची भक्ति करणारे ज्ञानी आहेत, त्यांचे हे तीनही भक्तीचे प्रकार ज्ञानाच्या आणि अनुभवाच्या दृष्टीने अधिकाधिक वरच्या पातळीवर असलेले प्रत्ययास येतात. ज्ञानपूर्व भक्ति की ज्ञानोत्तर भक्ति याचा स्पष्ट निर्णय ज्ञानेश्वरांच्या वर्णनातून होत नसला-- कारण ज्ञानेश्वरांची वर्णनपद्धति काव्यात्म 'फलावंताची आहे, शास्त्रार्थ तार्किक पद्धतीने सांगणाऱ्याची नव्हे-- तरी त्यांनी जे भक्तीला वरचे स्थान दिले आहे, तसेच त्यांनी केलेली भक्तीची सारी वर्णने ज्ञानी पुरुषाच्या संदर्भात आहेत, ही पहाता ज्ञानाची परिणति म्हणूनच ते भक्तीला स्थान देतात. ज्ञानोत्तर भक्ति हा त्यांच्या वर्णनाचा मथितार्थ आहे. -- वामन भक्ति हे ज्ञानाचे साधनही मानतात व ज्ञानाची परिणतीही मानतात. याही पुढे जाऊन वामनानी ज्ञानयुक्त भक्ति ही सर्वश्रेष्ठ मानून 'ज्ञानी भक्त हा सर्वश्रेष्ठ आहे' असे भगवंताचे मत सप्रमाण मांडून दाखविणे हा आपल्या टीकेचा हेतु आहे असे आपल्या टीकेच्या प्रास्ताविकात म्हटले आहे. गीतेमध्ये, नंतरच्या काळात नामाभिधान पावलेली नवविधा भक्ति आहे, हे अर्थाची ओढाताण करून, दाखविण्याचा वामनांनी खटाटोप केला आहे. वामनांच्या मते, जो सर्वत्र एक निर्गुण पहातो तो केवळ निर्गुणोपासक किंवा केवळ ज्ञानी आणि जो सर्वत्र एक सगुण पहातो तो सगुणोपासक किंवा ज्ञानी भक्त. भूते आहेत व

इन्द्रियांना भासणारी ती भूते भगवंत म्हणून पहाणे ही वामनांची पराभक्ति आहे. अद्वैतसाक्षात्कार, त्या साक्षात्कारामुळे सर्वांठायी समत्व आणि त्यानंतर सर्व भूतांचे ठायी लाभणारी परा भक्ति ('समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम्' – गीता, १८,५४) अशी सलग चढती श्रेणी वामनांनी दाखविली आहे. या चढत्या श्रेणीमध्ये परा भक्तीची पायरी ब्रह्मसाक्षात्काराच्याही वरची ठरते ! म्हणजे ज्ञानोत्तर भक्तीचा वामनांनी हा अगदी खणखणीत व ठसठशीत पुरस्कार केला आहे. – टिळकांची भक्तीबाबतची भूमिका अगदी निराळी आहे. भक्तीचे पर्यवसान ज्ञान असून भक्ति हे त्याचे साधन आहे, साध्य नव्हे; भक्ति ही क्रिया उपास्य–उपासक अशा द्वैतभावाची असल्यामुळे अखेरच्या ब्रह्मात्मैक्यस्थितीत ती शिल्लक राहू शकत नाही, असा टिळकांचा युक्तिवाद आहे. त्यांची भक्तीची कल्पना ज्ञानपूर्व अवस्थेतील प्रतीकोपासनेपर्यंतच मर्यादित आहे. गीतेतील "ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा ... समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वतः । ... सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः । मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥" (१८.५४–५६) या श्लोकांचा अर्थ करताना 'सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः' यावर टिळकांनी अधिक भर दिला आहे 'अखेर ज्या टीकाकाराला जो विषय प्रिय असेल तिकडे त्याचे लक्ष अधिक जाते आणि त्याच न्यायाने टिळकांचे लक्ष कर्मविषयक उल्लेखाकडे अधिक जाते' (पृ. ३००) असे करन्दीकरांनी या संबंधात म्हटले आहे, तरीपण गीतेतील वरील उताऱ्यातील ब्रह्मसाक्षात्कारापर्यंत पोचणारा पुरुष अखेरपर्यंत कर्म करीत असतो, हे टिळकांनी काढलेले तात्पर्य, गीतेच्या या श्लोकांच्या त्यांनी केलेल्या एकूण विवेचनाशी सुसंगत आहे असे म्हणवत नाही, असाही आपला स्पष्ट अभिप्राय करन्दीकरांनी व्यक्त केला आहे. टिळकांच्या विवेचनात कर्म आणि ज्ञान या दोहोंना जे स्थान आहे ते भक्तीला नाही. भक्ति हे गीतेतील प्रमुख प्रतिपाद्य आहे हे टिळकांना मान्य नाही. कर्मयोगाला आड येणारा जो कर्मसंन्यास किंवा ज्ञानातच गढून जाण्याचा मार्ग, त्याचा टिळक जितका निषध करतात तितकाच (कर्मयोगाच्या आड येणाऱ्या) भक्तीचाही करतात. "श्रीकृष्णाच्या मनात अर्जुनास ... धनुष्यबाणाऐवजी हातात टाळ, मृदंग आणि वीणा देऊन त्यांच्या गजरात भक्तीने भगवन्नामघोष करीत, कुरुक्षेत्राच्या धर्मभूमीवर सकल क्षात्रसमाजापुढे बृहन्नडेप्रमाणे त्यास पुनश्च नृत्य करण्यास लावण्याचा भगवंताचा हेतु नव्हता' असे टिळकांनी ('गीतारहस्य' प्रकरण 'विषयप्रवेश') उप-

रोधिक शब्दांत वर्णन केलें आहे. ज्ञानेश्वरांच्या किंवा वामनांच्या ग्रंथांतील वर्णिलेल्या भक्तीचा उदात्त आदर्श सोडून, आधुनिक काळी वारकरी पंथांत भक्तीच्या नावाने ज्या काही टाळकुटेपणाच्या अंध प्रवृत्ती शिरलेल्या दिसून येतात, त्यांच्यावर टिळकांची ही उपरोधिक टीका असणे शक्य आहे. वि. का. राजवाडे यांचा वारकरी पंथावरील आक्षेप यापेक्षाही अधिक जहाल असलेला प्रसिद्धच आहे. ते असो. प्रस्तुत ' पराभक्ति ' या बऱ्याच लांबलेल्या–काही ठिकाणी पुनरुक्ती वाटणाऱ्या– प्रकरणात वामनांनी पराभक्तीचा लावलेला अर्थ तत्संबद्ध गीतार्थाशी अधिक सुसंगत आहे, असे मानण्याकडे करंदीकरांचा कल आहे. गीता हा शास्त्रीय ग्रंथ नाही, कर्म, ज्ञान, भक्ति या विचारांचे अनेक चढ-उतार गीतेमध्ये दिसून येतात. त्यापैकी भक्तीवर भर देणाऱ्या गीताभागाचा विचार करता करंदीकरांचा हा कल समर्थनीय वाटतो. राजकीय व सामाजिक प्रबोधनाच्या ध्येयाने प्रेरित झालेल्या आधुनिक काळातील टिळकांना, गीता हा ग्रंथ आधुनिक समाजाला मार्गदर्शक होणार असेल तर त्यातील निष्काम कर्मयोग शास्त्रशुद्ध व शक्य तितका सुसंगत मांडण्याच्या दृष्टीने, गीतेतील काही विषयांना– उदाहरणार्थ, कर्मसंन्यासपर ज्ञानयोग, पातंजल व हठयोग, भक्ति– या विषयांना गौणस्थान द्यावे लागणे अपरिहार्य होते हे विचारान्ती लक्षात येईल. गीतेतून सुसंगत प्रमुख प्रतिपाद्य काढावयाचे तर गीतेवरील तर्कनिष्ठ टीकाकाराला गीतेतील कोणता भाग प्रमुख, कोणता गौण हे ठरवावे लागणे अपरिहार्य आहे याची करन्दीकरांनाही जाणीव आहे, असे त्यांच्या ग्रंथातील एकंदर समतोल मांडणीत केलेल्या विधानांवरून दिसून येते.

वर साधारणपणे विस्तृत दिलेल्या ग्रंथपरिचयावरून, वाचकांना करंदीकरांच्या प्रस्तुत ग्रंथाचे असामान्य मोल कळून येईल. परिचय करून देताना शक्य तों करंदीकरांची विधानेच उद्धृत केली आहेत. आरंभी म्हटल्याप्रमाणे, गीतेवरील भिन्नकालीन ज्ञानेश्वर, वामन, टिळक यांसारख्या बुद्धीने व प्रतिभेने अग्रगण्य टीकाकारांच्या टीकांचा तौलनिक परामर्श घेणे हे कार्य अपूर्व असून, मोठे जबाबदारीचे व धाडशी आहे. हा तौलनिक परामर्ष वाचीत असताना, करंदीकरांनी मूळ टीकांचा अत्यंत साक्षेपी, असा जो व्यासंगपूर्ण सूक्ष्म अभ्यास केला आहे त्याची प्रतीति येते. त्याचबरोबर टीकाकारांच्या भिन्नभिन्न विषयांवरील विधानांची तुलना करताना, त्यांच्यातील मतसाम्य व मतभेद त्यांनी अत्यंत प्रसन्न, तर्कशुद्ध प्रतिपादनशैलीने मांडले आहेत. विशेष म्हणजे हा की, टीकाकारांचे मतभेद, त्यांच्या विचारातील तत्तत्कालजन्य सामाजिक, सांस्कृतिक परिस्थितीनुसार अपरिहार्यपणे दिसून येणाऱ्या विसंगती यांच्या-

वरील आपले मत त्यांनी प्रकट केले आहे व तसे ते शास्त्रशुद्ध रीतीने व निर्भीडपणे प्रकट करतांना त्यांच्या प्रतिपादनशैलीतील या असामान्य टीकाकाराविषयीची लीनता व विनय आणि त्यांच्या मांडणीतील विसंगति सहृदय नाजूकपणे दाखविताना त्या टीकाकारांचे इंगित समजून घेण्याचा प्रयत्न ही प्रकर्षाने जाणवतात. म्हणून करंदीकरांचा हा तौलनिक परामर्शरूप ग्रंथ आधुनिक गीताविषयक वाङमयात अपूर्व व सर्वश्रेष्ठ ठरेल इतक्या तोलामोलाचा झाला आहे. केळकर पारितोषिक मिळून या ग्रंथाचा यथोचित गौरव झालाच आहे. यापेक्षाही उच्च अशा प्रादेशिक व अखिलभारतीय पातळीवर या ग्रंथाचा गौरव व्हावा इतकी त्याची पात्रता आहे.

— वि. म. बेडेकर

अनुक्रमणिका

